

HENRI BERGSON luchó con su filosofía contra los hábitos intelectuales, negando todo sistema. Criticó incesantemente los puntos de vista del intelectualismo y creyó necesaria la orientación del espíritu hacia lo absoluto mediante una *intuición* que superara cualquier análisis. La *intuición* es el método del bergsonismo y sus reglas constituyen lo que Bergson llama la «precisión» en filosofía.

Fruto de este método son las tres grandes etapas de la filosofía bergsoniana: Duración, Memoria e Impulso vital. El profesor y filósofo francés Gilles Deleuze trata de determinar en este libro la relación y el progreso que implican.

Gilles Deleuze

EL BERGSONISMO



Gilles Deleuze

EL BERGSONISMO



CATEDRA
colección teorema

Colección Teorema

Gilles Deleuze

El bergsonismo

CATEDRA

TEOREMA

Título original de la obra: *Le Bergsonisme*

Traducción de Luis Ferrero Cartacedo

© Presses Universitaires de France
 © Ediciones Cátedra, S. A., 1987
 Don Ramón de la Cruz, 67. 28001-Madrid
 Depósito legal: M. 38.364-1987
 ISBN: 84-376-0714-0
 Printed in Spain
 Impreso en Laval
 Los Llanos, nave 6, Humanes (Madrid)

CAPÍTULO I: <i>La intuición como método</i> (Las cinco reglas del método)	9
CAPÍTULO II: <i>La duración como dato inmediato</i> (Teoría de las multiplicidades)	35
CAPÍTULO III: <i>La memoria como coexistencia virtual</i> (Ontología del pasado y psicología de la memoria)	51
CAPÍTULO IV: <i>¿Una o muchas duraciones?</i> (Duración y simultaneidad)	75
CAPÍTULO V: <i>El impulso vital como movimiento de la diferenciación</i> (Vida, inteligencia y sociedad)	95

CAPÍTULO PRIMERO

La intuición como método

Duración, Memoria e Impulso vital señalan las grandes etapas de la filosofía bergsoniana. El objeto de este libro consiste en la determinación de la relación entre estas tres nociones y del progreso que implican.

La intuición es el método del bergsonismo. La intuición no es un sentimiento ni una inspiración, no es tampoco una simpatía confusa, sino un método elaborado, incluso uno de los métodos más elaborados de la filosofía. Tiene sus reglas estrictas, que constituyen lo que Bergson llama «la precisión» en filosofía. Es verdad que Bergson insiste en esto: la intuición, tal como la entiende metódicamente, supone ya la duración. «Estas consideraciones sobre la duración nos parecieron decisivas. En un grado cada vez mayor nos movieron a erigir la intuición como método filosófico. Intuición es, por otra parte, una palabra ante la cual mantuvimos la duda durante largo tiempo»¹. Y así

¹ PM, 1271, 25. Citamos las obras de Bergson por sus iniciales. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 1889: DI. *Matière et Mémoire*, 1896: MM. *Le Rire*, 1900: R. *L'Évolution créatrice*, 1907: EC. *L'Énergie spirituelle*, 1919: ES. *Duration et Simultanité*, 1922: DS. *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932: MR. *La Pensée et le Mouvement*, 1941: PM. Citamos DS según la 4.ª edición. Para todas las demás obras nuestras referencias remiten en primer lugar a la paginación de la edición del Centenario (Presses Universitaires de France) y, secundariamente, según las indicaciones de ésta, a las reimpresiones de 1939-1941.

escribe a Höffding: «La teoría de la intuición sobre la que usted insiste mucho más que sobre la de la duración se ha despejado ante mis ojos bastante después de ésta»².

Pero «antes» y «después» tienen muchos sentidos. Es cierto que la intuición está después en relación con la duración o la memoria. Sin embargo, a pesar de que estas nociones designan por sí mismas realidades y experiencias vividas, no por ello nos proporcionan medio alguno de conocerlas (con una precisión análoga a la de la ciencia). Aunque resulte extraño, se puede afirmar que la duración se quedaría en meramente intuitiva, en el sentido ordinario de la palabra, si no existiera precisamente la intuición como método, en el sentido propiamente bergsoniano. El hecho es que Bergson contaba con el método de intuición para establecer la filosofía como disciplina absolutamente «precisa», tan precisa en su dominio como la ciencia en el suyo, tan prolongable y transmisible como la ciencia misma. Además, las relaciones entre Duración, Memoria e Impulso vital permanecerían indeterminadas desde el punto de vista del conocimiento sin el hilo metodológico de la intuición. Por todas estas razones es preciso hacer pasar al primer plano de una exposición la intuición como método riguroso o preciso³.

La cuestión metodológica más general es la siguiente: ¿cómo puede la intuición formar un método, toda vez que el método implica esencialmente una o varias mediaciones y la intuición designa ante todo un conocimiento inmediato? Con frecuencia Bergson presenta la intuición como un acto simple. Pero, según él, la simplicidad no excluye una multiplicidad cualitativa y virtual, unas direcciones diversas en las que se actualiza. En este sentido

la intuición implica una pluralidad de acepciones, de aspectos múltiples irreductibles⁴. Bergson distingue esencialmente tres tipos de actos, los cuales a su vez determinan las reglas del método: la primera se refiere al planteamiento y a la creación de los problemas; la segunda, al descubrimiento de las verdaderas diferencias de naturaleza; la tercera, a la aprehensión del tiempo real. Mostrando cómo se pasa de un sentido al otro y cuál es «el sentido fundamental» es como debemos encontrar la simplicidad de la intuición como acto vivido, para responder a la cuestión metodológica general.

REGLA PRIMERA: *Aplicar la prueba de lo verdadero y de lo falso a los problemas mismos, denunciar los falsos problemas, reconciliar verdad y creación en el nivel de los problemas.*

En efecto, nos equivocamos cuando creemos que lo verdadero y lo falso se refieren sólo a las soluciones, que sólo con las soluciones comienzan. Es éste un prejuicio social (pues la sociedad y el lenguaje que transmite sus consignas nos «dan» los problemas ya hechos, como sacados de las «carpetas administrativas de la ciudad», y nos obligan a resolverlos dejándonos un estrecho margen de libertad). Es más, se trata de un prejuicio infantil y escolar: quien «da» el problema es el maestro, siendo la tarea del alumno descubrir su solución. Por esta razón nos hemos mantenido en una especie de esclavitud. La verdadera libertad reside en un poder de decisión, de constitución de los problemas mismos: este poder, «semidivino», implica tanto la desaparición de los falsos problemas como el surgimiento creador de los verdaderos: «La verdad es que, en filosofía e incluso en otros campos, se tra-

² *Lettre à Höffding*, 1916 (cf. *Œuvres et Paradoxes*, t. III), pág. 456).

³ Sobre el empleo de la palabra intuición y la génesis de dicha noción en *Deuxième introduction y Matière et Mémoire* remitimos al libro de M. Husson, *L'intellectualisme de Bergson*, Presses Universitaires de France, 1947, págs. 6-10.

⁴ PM, 1274-1275, 29-30.

ta de encontrar el problema y, por consiguiente, de plantearlo más aún que de resolverlo. Porque un problema especulativo es resuelto en cuanto está bien planteado. Entiendo por ello que su solución existe entonces inmediatamente, aunque puede permanecer oculta y, por así decirlo, cubierta: sólo queda el descubrirla. Pero plantear el problema no es simplemente descubrir, es inventar. El descubrimiento atañe a lo que ya existe actual o virtualmente: era, pues, seguro que tarde o temprano tenía que llegar. La invención le da el ser a lo que no era y hubiera podido no llegar jamás. Ya en matemáticas, y con mucha mayor razón en la metafísica, lo más frecuente es que el esfuerzo de la invención consista en suscitar el problema, en crear los términos mediante los cuales se planteará. Planteamiento y solución del problema están aquí muy cerca de ser equivalentes: los verdaderos grandes problemas sólo son planteados cuando son resueltos⁵.

No sólo le da la razón a Bergson toda la historia de las matemáticas. Podemos también comparar la última frase del texto de Bergson con la fórmula de Marx, válida para la práctica: «La humanidad sólo se plantea los problemas que es capaz de resolver.» En ninguno de los dos casos se trata de decir que los problemas sean como la sombra de las soluciones preexistentes (todo el contexto indica lo contrario). Tampoco se trata de decir que sólo cuenten los problemas. Por el contrario, lo que cuenta es la solución; pero el problema tiene siempre la solución que merece en función de la forma en que se plantea, de las condiciones bajo las que es determinado en cuanto problema, de los medios y de los términos de que se dispone para plantearlo. En este sentido la historia de los hombres, tanto desde el punto de vista de la teoría como de la práctica, es la historia de la constitución de problemas.

En ella hacen los hombres su propia historia, y la toma de conciencia de esta actividad es como la conquista de la libertad. (Es verdad que, según Bergson, la noción del problema tiene sus raíces, más allá de la historia, en la vida misma o en el impulso vital: la vida se determina esencialmente en el acto de superar unos obstáculos, de plantear y de resolver un problema. La construcción del organismo es a la vez planteamiento de problema y solución⁶).

Pero, ¿cómo conciliar con una norma de lo verdadero este poder constituyente que el problema encierra? Si, una vez planteado el problema, definir lo verdadero y lo falso en relación con las soluciones es relativamente fácil, parece mucho más difícil decir en qué consiste lo verdadero y lo falso cuando los aplicamos al planteamiento mismo de los problemas. Muchos filósofos a este respecto parecen caer en un círculo: conscientes de la necesidad de llevar la prueba de lo verdadero y de lo falso más allá de las soluciones, se contentan con definir la verdad o la falsedad de un problema por su posibilidad o imposibilidad de recibir una solución. El gran mérito de Bergson, por el contrario, está en haber intentado una determinación intrínseca de lo falso dentro de la expresión «falso problema». De ahí una regla complementaria de la regla general precedente.

REGLA COMPLEMENTARIA: Los falsos problemas son de dos tipos: «problemas inexistentes», que se definen por el hecho de que sus términos implican una confusión del «más» y del «menos»; «problemas mal planteados», que se definen por el hecho de que sus términos representan mixtos mal analizados.

Bergson propone como ejemplos del primer tipo el problema del no ser, el del desorden y el de lo posible

⁵ Según Bergson, la categoría de problema tiene una importancia *híptica* mucho mayor que la categoría negativa de necesidad.

⁶ PM, 1293, 51-52 (sobre «el estado serulvino», cfr. 1306, 68).

(problemas del conocimiento y del ser); como ejemplos del segundo tipo, el problema de la libertad y el de la intensidad⁷. Sus análisis a este respecto son célebres. En el primer caso consisten en mostrar que en la idea de no ser no hay *menos* sino *más* que en la idea de ser; en la de desorden no hay *menos* sino *más* que en la de orden; en la de posible no hay *menos* sino *más* que en la de real. En la idea de no-ser, en efecto, está la idea de ser más una operación lógica de negación generalizada, más el motivo psicológico particular de esta operación (cuando un ser no responde a lo que esperábamos, lo tomamos solamente como la falta o la ausencia de aquello que nos interesa). En la idea de desorden está ya la idea de orden, más su negación, más el motivo de esta negación (cuando nos encontramos con un orden que no es aquel que nosotros esperábamos). En la idea de posible hay más que en la idea de real: «pues lo posible no es más que lo real junto con un acto del espíritu que arroja su imagen al pasado una vez que se ha producido», y el motivo de este acto (cuando confundimos el surgimiento de una realidad en el universo con una sucesión de estados en un sistema cerrado)⁸.

Cuando nos preguntamos «¿por qué algo más bien que nada?», o «¿por qué el orden más bien que el desorden?», o «¿por qué esto más bien que aquello (aquello que era igualmente posible)?», caemos en el mismo vicio: tomamos el más por el menos y hacemos como si el no-ser existiera antes que el ser, el desorden antes que el orden, lo posible antes que lo existente; como si el ser viniera a llenar un vacío, el orden a organizar un desorden previo, lo

real a realizar una posibilidad primordial. El ser, el orden o lo existente son la verdad misma; pero en el falso problema hay una ilusión fundamental, un «movimiento retrógrado de lo verdadero», por el cual consideramos que el ser, el orden o lo existente se preceden a sí mismos o preceden al acto creador que los constituye, retroyectando una imagen de sí mismos en una posibilidad, un desorden, un no-ser supuestamente primordiales. Este tema es esencial en la filosofía de Bergson: resume su crítica de lo negativo y de todas las formas de negación como fuentes de falsos problemas.

Los problemas mal planteados, el segundo tipo de falsos problemas, parece que hacen intervenir un mecanismo diferente: se trata en este caso de mixtos mal analizados, en los que se agrupan arbitrariamente cosas que *difieren en naturaleza*. Nos preguntamos, por ejemplo, si la felicidad se reduce o no al placer; pero quizás el término placer encierra estados irreductibles muy diversos, al igual que la idea de felicidad. Si los términos no responden a «articulaciones naturales», entonces el problema es falso y no concierne a «la naturaleza misma de las cosas»⁹. También en este caso son célebres los análisis de Bergson, cuando denuncia la intensidad como uno de dichos mixtos: al confundir la cualidad de la sensación con el espacio muscular que le corresponde, o con la cantidad de la causa física que la produce, la noción de intensidad implica una mezcla impura entre determinaciones que difieren en naturaleza, de tal modo que la pregunta: «¿cuánto aumenta la sensación?» remite siempre a un problema mal planteado¹⁰. Lo mismo sucede con el problema de la libertad, en el que confundimos dos tipos de «multiplicidad», la de términos yuxtapuestos en el espacio y la de estados que se funden en la duración.

⁷ PM, 1336, 105. La distribución de los ejemplos varía según los textos de Bergson. Esto no tiene nada de sorprendente, ya que cada uno de los falsos problemas, como veremos, presenta ambos aspectos en proporción variable. Sobre la libertad y la intensidad como falsos problemas, cfr. PM, 1268, 30.

⁸ PM, 1339, 110. Sobre la crítica del desorden y del no-ser, cfr. también EC, 683, 223 y ss. y 730, 278 y ss.

⁹ PM, 1293-1294, 52-53.

¹⁰ Cf. DL, cap. I.

Volvamos al primer tipo de falsos problemas. En ellos, dice Bergson, se toma el más por el menos. Pero de igual modo Bergson afirma que se toma en ellos el menos por el más: así como la duda sobre una acción no se añade a la acción sino en apariencia, dando en realidad testimonio de un semiquerer, así la negación tampoco se añade a lo que niega, dando testimonio solamente de una debilidad en el que niega: «Sentimos que una voluntad o un pensamiento divinamente creador está demasiado lleno de sí mismo en su inmensidad de realidad, para que la idea de una falta de orden o de una falta de ser pueda tan siquiera rozarlo. Representarse la posibilidad de un desorden absoluto y, con mayor razón, de la nada sería para él como afirmar de sí mismo que habría podido no ser en absoluto, y esto sería una debilidad incompatible con su naturaleza, que es fuerza... No es algo de más, sino de menos; es un déficit del querer»¹¹. Se da contradicción entre las dos fórmulas, donde el no-ser es presentado ya como un más en relación al ser, ya como un menos? No se da contradicción alguna si pensamos que lo que Bergson denuncia en los problemas «inexistentes» es de toda manera la manía de pensar en términos de más y menos. La idea de desorden aparece cuando, en lugar de ver que hay dos o más órdenes irreductibles (por ejemplo, el de la vida y el del mecanismo, estando uno presente cuando el otro no lo está), retenemos solamente una idea general de orden, contentándonos con oponerla al desorden y con pensarla en correlación con la idea de desorden. La idea de no-ser aparece cuando, en lugar de captar las realidades diferentes que se van dando paso unas a otras indefinidamente, las fundimos en la homogeneidad de un Ser en general, que no tiene más remedio que oponerse a la nada, relacionarse con la nada. La idea de posible aparece

cuando, en lugar de tomar cada instante en su novedad, relacionamos el conjunto de la existencia con un elemento preformado del que consideramos que todo sale por simple «realización».

En una palabra, cada vez que pensamos en términos de más o menos, ya hemos descuidado las diferencias de naturaleza entre ambos órdenes, o entre los seres, o entre los existentes. Por esta razón vemos cómo el primer tipo de falsos problemas descanza en última instancia sobre el segundo: la idea de desorden nace de una idea general de orden como mixto mal analizado, etc. Y quizá sea éste el error más general del pensamiento, el error común de la ciencia y de la metafísica: el concebirlo todo en términos de más o menos, el ver sólo diferencias de grado o diferencias de intensidad allí donde, más profundamente, hay diferencias de naturaleza.

Somos, pues, víctimas de una ilusión fundamental, que corresponde a los dos aspectos del falso problema. La noción misma de falso problema implica, en efecto, que tenemos que luchar no contra los simples errores (falsas soluciones), sino contra algo más profundo: la ilusión que nos arrastra o en la que estamos inmersos y que es inseparable de nuestra condición. Espejismo, como dice Bergson a propósito de la retrocección de lo posible. Bergson toma prestada una idea de Kant, con la libertad de poder transformarla completamente: Kant mostraba que la razón, en lo más profundo de sí misma, no engendra errores, sino ilusiones inevitables, de las que sólo podemos conjurar su efecto. Bergson trata la ilusión de una forma análoga a la de Kant, aunque determina de un modo completamente distinto la naturaleza de los falsos problemas, y aunque la crítica kantiana le parece un conjunto de problemas mal planteados. La ilusión está fundada en lo más profundo de la inteligencia y, propiamente hablando, ni está disipada ni es disipable, sino que uni-

¹¹ PM, 1304-1305, 66.

camente puede ser *reprimida*¹². Tendemos a pensar en términos de más y menos, es decir, a ver diferencias de grado allí donde hay diferencias de naturaleza. Contra esta tendencia intelectual sólo podemos reaccionar suscitando, también en la inteligencia, otra tendencia, la crítica. Pero precisamente, ¿de dónde procede esta segunda tendencia? Sólo la intuición puede suscitarla y animarla, porque encuentra las diferencias de naturaleza bajo las diferencias de grado y comunica a la inteligencia los criterios que permiten distinguir los verdaderos problemas de los falsos. Bergson muestra perfectamente que la inteligencia es la facultad que plantea los problemas en general (el instinto será más bien una facultad de encontrar soluciones)¹³. Pero únicamente la intuición decide sobre lo verdadero y lo falso en los problemas planteados, a sabiendas de que empuja a la inteligencia a volverse contra sí misma.

REGLA SEGUNDA: *Luchar contra la ilusión, encontrar las verdaderas diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real*¹⁴.

Son célebres los dualismos bergsonianos: duración-espacio, cualidad-cantidad, heterogéneo-homogéneo, continuo-discontinuo, las dos multiplicidades, memoria-materia, recuerdo-percepción, contradicción-distensión, instinto-inteligencia, las dos fuentes, etc. Incluso los títulos que Bergson coloca en la cabecera de cada página de

sus libros dan testimonio de su gusto por los dualismos —que no constituyen, sin embargo, la última palabra de su filosofía. ¿Cuál es, por tanto, el sentido de los mismos? Según Bergson, se trata siempre de dividir un mixto siguiendo sus articulaciones naturales, es decir, en elementos que difieren en naturaleza. La intuición como método es un método de división, de espíritu platónico. Bergson no ignora que las cosas se mezclan en realidad, de hecho; la experiencia sólo nos ofrece mixtos. Pero el mal no está ahí. Por ejemplo, del tiempo nos hacemos una representación impregnada de espacio. Lo enojoso es que no sepamos distinguir en esta representación los dos elementos que la componen y que difieren en naturaleza, las dos presencias puras de la duración y de la extensión. Mezclamos de tal manera la extensión y la duración que ya no podemos oponer su mezcla sino a un principio que suponemos no espacial y no temporal a la vez, en relación con el cual espacio y tiempo, duración y extensión son sólo degradaciones¹⁵. Poniendo otro ejemplo, mezclamos recuerdo y percepción; pero no sabemos reconocer lo que corresponde a la percepción y lo que corresponde al recuerdo; ya no distinguimos en la representación las dos presencias puras de la materia y de la memoria, y sólo vemos diferencias de grado entre percepciones-recuerdos y recuerdos-percepciones. En resumen, medimos las mezclas con una unidad impura y ya mezclada. Hemos perdido la razón de los mixtos. La obsesión por lo puro en Bergson corresponde a esta restauración de las diferencias de naturaleza. Sólo lo que difiere en naturaleza podemos decir que es puro, pero sólo las tendencias difieren en naturaleza¹⁶. Se trata, por tanto, de dividir el mixto según

¹² Cfr. una nota muy importante en PML, 1306, 68.

¹³ EC, 623, 152.

¹⁴ Las diferencias de naturaleza o las articulaciones de lo real son términos y temas constantes en la filosofía de Bergson: cfr. especialmente PML, *passim*. En este sentido se puede hablar de un platonismo de Bergson (método de la división); a Bergson le gusta citar un texto de Platón sobre el arte de distinguir el buen cocinero. Cfr. EC, 627, 157.

¹⁵ EC, 764, 348.

¹⁶ Por ejemplo, acerca de la inteligencia y el instinto que componen un mixto del que sólo se pueden dissociar tendencias en el estado puro, cfr. EC, 616, 137.

unas tendencias cualitativas y cuantificadas, es decir, según su forma de combinar la duración y la extensión definidas como movimientos, como direcciones de movimientos (así la duración-contracción y la materia-distensión). La intuición como método de división no carece de semejanza incluso con un análisis transcendental: si el mixto representa el hecho, es preciso dividirlo en tendencias o en presencias puras que no existan más que de derecho¹⁷. Se sobrepasa la experiencia hasta las condiciones de la experiencia; pero éstas no son, al modo kantiano, las condiciones de toda experiencia posible, sino las condiciones de la experiencia real.

Este es el leitmotiv bergsoniano: sólo se han visto diferencias de grado allí donde había diferencias de naturaleza. Bajo este punto esencial agrupa Bergson sus críticas principales de carácter más diverso. A la metafísica le reprochará esencialmente el haber visto sólo diferencias de grado entre un tiempo espacializado y una eternidad entendida como primera (el tiempo como degradación, distensión o disminución de ser...); todos los seres se definen dentro de una escala de intensidad entre los límites de una perfección y de una nada. Y a la ciencia le hará un reproche análogo: no hay otra definición de mecanicismo que la que invoca, de igual modo, un tiempo espacializado, conforme al cual los seres sólo representan diferencias de grado, de posición, de dimensión, de proporción. Encontramos el mecanicismo incluso en el evolucionismo, en la medida en que éste postula una evolución unilineal y nos hace pasar de una organización viviente a otra mediante simples intermediarios, transiciones o variaciones de grado. En esta ignorancia de las verdaderas diferencias de naturaleza se encuentra, en verdad, la fuente de los falsos problemas y de las ilusiones que nos abru-

man. Desde el primer capítulo de *Matière et Mémoire* muestra Bergson cómo el olvido de las diferencias de naturaleza entre la percepción y la afección, por una parte, y entre la percepción y el recuerdo, por otra, engendra toda suerte de falsos problemas, haciéndonos creer en un carácter inextensivo de nuestra percepción: «En esta idea que proyectamos fuera de nosotros de los estados puramente internos se encontrarían tantos malentendidos, tantas respuestas incompletas a cuestiones mal planteadas...»¹⁸.

Ningún texto como este primer capítulo de *Matière et Mémoire* muestra la complejidad del manejo de la intuición como método de división. Se trata de dividir la representación en elementos que la condicionan, en presencias puras o en tendencias que difieren en naturaleza. ¿Cuál es el procedimiento de Bergson? En primer lugar, se pregunta entre qué cosas puede (o no puede) haber diferencia de naturaleza. La primera respuesta es esta: siendo el cerebro una «imagen» entre otras imágenes, o el que asegura determinados movimientos entre otros movimientos, no puede haber diferencia de naturaleza entre la facultad del cerebro llamada perceptiva y las funciones reflejas de la médula. El cerebro, por tanto, no fabrica representaciones, sino que únicamente complica la relación entre un movimiento recibido (excitación) y un movimiento ejecutado (respuesta). Entre ambos establece una separación, ya dividiendo al infinito el movimiento recibido, ya prolongándolo en una pluralidad de reacciones posibles. El hecho de que los recuerdos se aprovechen de esta separación y, propiamente hablando, «se intercalen» no cambia en nada el asunto. Por el momento podemos eliminarlos como partícipes de otra «línea». Sobre la que estamos trazando no tenemos, no podemos tener más

¹⁷ Sobre la oposición «de hecho-de derecho», cfr. MM, cap. I (especialmente 213, 68). Y sobre la distinción «presencia-representación», 185, 32.

¹⁸ MM, 197, 47.

que materia y movimiento, movimiento más o menos complicado, más o menos retardado. Toda la cuestión está en saber si en esta misma línea, no tenemos ya también un ejemplo de efecto en virtud de la separación cerebral. Así, el cuerpo puede retener lo que el objeto material y las imágenes que en la mente es lo que le interesa. Pero es que el cuerpo en sí no es el objeto más digno de interés, sino que lo que nos interesa es que no nos interesa. Es decir, que el objeto se confunde con el cuerpo y para virtual, el ser y tiempo que nuestra percepción nos se confunde con el objeto de que quisiera que no nos interesa. De ahí la doctrina de Bergson, que nos lleva a analizar todas las consecuencias; percibimos las cosas allí donde están, la percepción nos permite de golpe, es la materia es una persona, como que el cuerpo percibe. Siguiendo este camino el método bergsoniano ha consistido en buscar el primer instante entre los que no puede haber. El método de la naturaleza, es puede haber interferencia de la naturaleza, sin embargo el fenómeno de golpe entre el cuerpo y la función y la percepción entre la materia y la materia misma.

Esta es la en el momento de trazar la segunda línea que tiene en naturaleza a la primera. Para trazar la primera tenemos necesidad de *razonar* hemos supuesto que el cuerpo es como un punto matemático en el espacio, un instante o una sucesión de instantes en el tiempo. Pero estas cosas no eran más que simples hipótesis, consistían en extraer más allá de la experiencia una línea en la materia a la experiencia, solo las próximas

despejar todo un lado de las conclusiones de la experiencia. Nos queda ahora preguntarnos que es lo que viene a llenar la separación cerebral, que es lo que se aprovecha de ella para encausarse. La respuesta de Bergson será triple. En primer lugar, la afectividad supone precisamente que el cuerpo es algo al instante, es un punto matemático y le contiene un volumen en el espacio. En segundo lugar, los recuerdos de la memoria relacionan los instantes entre sí e interrelacionan pasado en el presente. Por último, también la memoria bajo otra forma, bajo la forma de una contracción de la materia, hace surgir la conciencia. La memoria, por tanto, hace que el cuerpo no sea algo instantáneo y le otorga una duración en el tiempo. He nos pues aquí desde ahora en presencia de una realidad: la de la subjetividad, es lo que se escucha al decir que la memoria recuerda, no nos es la percepción. Hay que decir que dichos hermanos perciben y recuerdan, pero la línea presente percepción no debe olvidar. En resumen, la representación de la gente se ve en los fenómenos que afectan a la naturaleza, como las presencias puras que no se dejan representar la de la percepción, que nos introduce de golpe en la materia, es la materia misma y nos introduce de golpe en la experiencia. Que ambas líneas se encuentren y se mezclen, una vez más, esa no es la cuestión. Esta mezcla es nuestra experiencia misma, nuestra representación. Todos nuestros filosóficos problemas tienen su origen en el hecho de que no sabemos sobrepasar la experiencia hasta las condiciones de la experiencia, hasta las articulaciones de la línea, y es ese mundo encontrar lo

* MM, 186, 33 «En los seres vivos constituyen en el universo "centros de indeterminación" y el grado de esta indeterminación se mide por el número y altura de sus funciones, se concibe que su sola presencia pueda equivaler a la supresión de todas las partes de los objetos en las que sus funciones no están interrelacionadas».

²⁰ No es necesario que la línea sea completamente homogénea, puede ser una línea quebrada. Así, por ejemplo, la afectividad se distingue en naturaleza de la percepción, pero no de la misma forma que la memoria, mientras que una memoria pura se opone a la percepción pura, la afectividad es más bien como una «impureza» que perturba la percepción (cfr. MM, 207-60). Veremos más adelante cómo la afectividad, la memoria, etc., desdibujan aspectos muy diversos de la subjetividad.

según Bergson

que cubren e infinitudez en los instantes que nos son dados y de los que cubren la perfección y recuerdo se penetran siempre, siempre, en cada instante. El papel del psicólogo está en descubrir en el desorden de cada uno su pureza natural. Si se escudriña un buen número de intenciones que nacen de la intuición, e incluso también de la metafísica, se ve no haber nada de esto. Queremos que esos estados mentales, todos ellos compuestos, en dosis desiguales, de recuerdo y percepción, sean estados simples. Por eso nos condenamos a girar tanto en recuerdo como en percepción para a no conocer sino un solo género de intenciones, que llamaremos ya recuerdo y percepción según cual de los dos aspectos predomine en el y por consiguiente nos condenamos también a no encontrar entre la percepción y el recuerdo más que una diferencia de grado y no ya de naturaleza²¹.

El mundo que se culpa a sobrepassar el estado de la experiencia hasta las concepciones de la experiencia. Pero como concepciones no son generales ni abstractas ni son a la par que lo es el condenado, son las conclusiones de la experiencia real. Bergson habla de cómo buscar la experiencia en su fuente, o más bien por encima de ese ego lúcido y frío que, haciendo un viaje en el sentido de nuestra intuición, se convierte momentáneamente en experiencia humana. Por encima del giro está precisamente el punto en que se rescaten al fin las diferencias de naturaleza. Pero existen tantas dificultades para alcanzar este punto focal que es preciso multiplicar los actos de intuición en apariencia contradictorios. Por este motivo, nos habla Bergson ya de un movimiento apropiado exactamente a la experiencia ya de una ampliación ya de una compresión y de una reducción. Porque en primer lugar

la determinación de cada instante muestra una especie de contracción, en la que hechos en apariencia diversos se encuentran agrupados conforme a sus afinidades naturales comprimidos según su articulación. Pero, por otra parte, hacemos avanzar cada línea más allá del giro hasta el punto en que sobrepasa nuestra experiencia, produciendo una ampliación que nos fuerza a pensar una percepción para identificar toda la materia, una memoria pura idéntica a la totalidad del pasado. En este sentido, Bergson comparará muchas veces el modo de proceder de la filosofía con el procedimiento del cálculo infinitesimal cuando la experiencia nos ha proporcionado un sucedáneo vislumbrado que nos señala una línea de articulación que se prolonga a más allá de la experiencia del mismo modo como los matemáticos, con los elementos infinitamente pequeños que constituyen la curva real, reconstruyen la forma de la curva misma que en la experiencia se extiende a sus espaldas²². De estos ejemplos, no es Bergson uno de esos filósofos que aspiran a la filosofía una simplicidad y un equilibrio propios de los humanos. Añadimos a los infinitesimales de la experiencia las operaciones inferiores o superiores a la nuestra, se repasan a ellas con miradas, este es el sentido de la filosofía, ya que nuestra condición nos condena a vivir entre los instantes no analizables y a ser nosotros mismos un instante no analizado²³.

Pero esta ampliación o incluso este refasamiento, no consiste en sobrepassar la experiencia hasta los conceptos

MN, 321, 206. Parece que Bergson critica con frecuencia el análisis infinitesimal: este tiene a bien reducir al infinito los intervalos que considera, se contenta hasta ahora con recomponer el movimiento mediante el espacio recorrido (por ejemplo, DN, 79-90, 89). Pero, más profundamente, Bergson exige que la metafísica realice por su cuenta una revolución análoga a la del cálculo en

la idea generadora de nuestra multiplicidad para superar los diferenciaciones y las

14 PM, 1315, 80.

²¹ MN, 214, 69.
²² MN, 321, 206.

Porque los conceptos se refieren solamente a la manera de Kant las determinaciones de una experiencia posible en general. Aquí, por el contrario, se trata de la experiencia real en todas sus particularidades. Y si es preciso admitir la existencia del repaso, no es solo para encontrar las articulaciones de las que dependen esas particularidades. La razón es que las condiciones de la experiencia son los conceptos mismos, los conceptos que en las percepciones pasan.²⁷ Y si estos conceptos se refieren al mundo, se refieren entonces a los conceptos relativos a la memoria. La memoria, que es el concepto más que a ella se refiere, se refiere, no es más amplia que aquello de lo que debe dar cuenta. Porque cuando he tenido cuidado de las cosas más allá del giro de la experiencia es preciso encontrar el bien el punto en que las líneas se cruzan: las direcciones se cruzan, las direcciones que forman la naturaleza se cruzan para encontrar la cosa tal como es en sí misma. Se trata que no lo es, más fácil y más difícil a la vez, ya nos da, en este punto, la cuestión, pues lo sabemos. Después de haber seguido las líneas de la experiencia, más allá del giro, es preciso que estas líneas se corten de nuevo, no en el punto del que habíamos salido, sino más allá, en un punto virtual en una imagen virtual del punto de partida, situada más allá del giro de la experiencia y que nos da finalmente la razón suficiente de la cosa y razón suficiente del objeto. La razón suficiente le da el punto de partida. De tal modo que la expresión que caracteriza del giro decimos que nos sentimos oír un ruido de la gran montaña, es que las líneas, por el punto de partida, con un círculo, dado en la experiencia. Divergen cada vez más conforme a las verdaderas direcciones de naturaleza, luego, designa ese otro momento en que las líneas convergen de nuevo para darnos, esta

vez, la imagen virtual de la razón suficiente, los nuevos puntos. Como en nuevo giro. El punto mismo es solo el momento que debe terminar en la re-formación de un mismo punto. Por esta razón, después de la formación, sobreviene una última reducción, como después de la diferenciación, volvemos a la experiencia. Al hacer tanto, había antes en esas líneas de hechos, cada una de las cuales solo es propia a una dirección de la verdad, porque no va hacia los puntos, sin embargo, al compararlo dos de entre ellos, basta el punto en que se cortan, se reanuda la verdad, y así es natural que este método de intersección puede hacer avanzar definitivamente a la verdad.²⁸ Hay, pues, con estos giros sucesivos de la experiencia, en sentido extremo, constituyen lo que Bergson llama la *precisión* filosófica.

De ahí una REGLA COMPLEMENTARIA de la segunda regla: el mundo es algo que se divide separando intencionalmente naturales o diferenciales de naturaleza, pero también lo que se reúne, ignorando más que convergen en un punto virtual, virtual.

Esta regla tiene por función y propósito demostrar cómo una serie de cosas que están hechas para ser hechas a resolverse por sí mismas. Por ejemplo, según el método propuesto en el libro de *Matière et Mémoire*, examinemos cómo se presenta la memoria cuando, partiendo del punto recordado, percipen los distintos ejes de los que convergen y orbitadas que cortan o bien en un verdadero. Diferencia de naturaleza entre el alma y el cuerpo, el espíritu y la materia. Pero la solución del problema solo la obtenemos por reducción cuando, al principio, nos el punto original en que las dos direcciones divergentes convergen de nuevo, el punto preciso en el que el recuerdo se asienta en la experiencia, el punto virtual que es como la reflexión y la razón de punto de partida. De este modo el problema se

²⁷ MR. 1199-1200, 280-286.

²⁸ MR. 1146, 26.

en el tiempo, que se revela a menos en parte, en el proceso de su disolución y que muestra como dicho azúcar difiere en naturaleza no sólo de las demás cosas, sino también sobre todas en primer lugar, de sí mismo. Esta alteración que forma una unidad con la esencia y la sustancia de una cosa, la aprehendemos cuando la pensamos en términos de Duración. A este respecto, la famosa forma de Bergson parece esperar a que el azúcar se disuelva y tiene un sentido no de un uso más amplio que el que se da al color, sino que en su propia duración tal como es, por ejemplo, en la ineficiencia de mis esperanzas, sirve como revelador de otras duraciones que laten con otros ritmos, que difieren en naturaleza de la mía. La duración es siempre el lugar y el medio de las diferencias de naturaleza, es el uso y el conjunto y la multiplicidad de las duraciones, en la duración son las diferencias de naturaleza, en ellas que el espacio no es más que el lugar, el medio, el conjunto de las diferencias de grado.

Quizá tengamos el método de resolver la cuestión metodológica más general. Cuando Platón eabora su método de la división, también se propenia a dividir un mazo en dos mitades o siguiendo varias líneas. Pero todo el problema consistía en saber como se escogía la mitad buena: ¿por qué lo que baseábamos estaba de tal modo y no de tal otro? Se podía, por tanto, reprochar a la división de no ser un verdadero método, porque carecía de «termino medio» y dependía ajenas de una inspiración. Parece que en el bergsonismo la dificultad desaparece. Porque al dividir el mazo según dos tendencias, de las que sólo una presenta el modo en que una cosa varía cualitativamente en el tiempo, Bergson se procura efectivamente el medio de elegir en cada caso el «lado bueno», el

¹² EC, 502, 10. En el contexto, Bergson sólo desea alznicar una duración en la medida en que «un tipo de duración se refiere a la duración» (citando el sentido de esta restricción: cfr. cap. IV).

de la esencia. En resumen, la intuición se ha convertido en método, o mejor, el método se ha reconciliado con lo inmediato. La intuición no es la duración misma. La intuición es más bien el *mé y mienro* por el que salimos de nuestra propia duración, por el que nos servimos de nuestra Duración para afirmar y reconocer inmediatamente la existencia de otras duraciones por encima o por debajo de nosotros. Sólo el método del que hablamos permite separar tanto el idealismo como el realismo, afirmar la existencia de objetos interiores y superiores a nosotros, aunque en un cierto sentido interiores a nosotros. Podemos percibir tantas duraciones como queramos, a cual más diferente una de otra (en efecto, las palabras *inferior* y *superior* no deben engañarnos, pues designan diferencias de naturaleza). Sin la intuición como método la duración se quedaría en una simple experiencia psicológica. Y a la inversa, sin su coincidencia con la duración la intuición no sería capaz de realizar el programa correspondiente a las reglas precedentes: la determinación de los verdaderos problemas o de las auténticas diferencias de naturaleza.

Volvamos, pues, a la ilusión de los falsos problemas. «De donde procede y en qué sentido es inevitable» Bergson trae a consideración el origen de las necesidades, de la acción y de la sociedad, el cual nos incita a retener sólo lo que nos interesa, el orden y la inteligencia, en su atrinqueo natural con el espacio, el orden y las ideas generales que viene a recubrir las diferencias de naturaleza. (O mejor dicho, hay ideas generales muy diversas que difieren en naturaleza, de las cuales unas remiten a las semejanzas objetivas en los cuerpos y las otras a las identidades objetivas en los cuerpos inanimados, otras, por último, a las exigencias subjetivas en los objetos fabricados, se re-

¹³ PVI, 1476-1417, 206-208.

estamos prestos a formar una idea general de todas las ideas genera es y a fundir las diferencias de naturaleza en este elemento de generalidad.³⁶ «Al unidmos las diferencias cuantitativas en la homogeneidad del espacio que las subtiende».³⁷ La verdad que este conjunto de razones es tocaxa psicológico, inseparable de nuestra condición. Debemos tener en cuenta razones mas profundas. Porque si la idea de un espacio homogéneo implica una especie de arbitrio o de símbolo que nos separa de la realidad, no debemos olvidar que la materia y la extensión son realidades que prefiguran el orden del espacio. Aun siendo una ilusión, no sólo esta fundada en nuestra naturaleza, sino tambien en la naturaleza de las cosas. La materia es efectivamente el «caño» por el que las cosas solo tienden a presentar entre ellas y a nosotros diferencias de grado. La experiencia nos da mistos, pues bien, el estado del mixto no consiste solamente en reunir elementos que difieren en naturaleza, sino tambien en reunirlos en condiciones tales que no podemos aprehender en el esas diferencias de naturaleza constituyentes. En resumen, hay un punto de vista, mas aun un estado de cosas en el que las diferencias de naturaleza ya no pueden aparecer. El movimiento retrogrado de lo verdadero no es solo una ilusión sobre lo verdadero, sino que pertenece a lo verdadero. Dividiendo el mismo «religión» en dos direcciones, religion estatica y religion dinamica, Bergson añade colocandonos en un determinado punto de vista, «advertiremos una serie de transiciones y algo así como diferencias de grado aun donde realmente hay una diferencia radical de naturaleza».³⁸

La ilusión, por tanto, no depende solo de nuestra naturaleza, sino tambien de mundo que habitamos, del

lado del ser que en primer lugar se nos presenta. Desde el principio al fin de su obra Bergson ha estado unido de una determinada forma. Los dos puntos principales de su evolución son los siguientes: a) duración le parecia cada vez menos reductible a una experiencia psicológica, para convertirse en la esencia variable de las cosas y aportar el tema de una ontología complica. Pero por otra parte, a mismo tiempo, el espacio le parecia cada vez menos reductible a una ficción que nos separase de esa realidad psicológica, para estar tambien fundado en el ser y expresar una de sus dos vertientes, una de sus dos direcciones. El absoluto, dira Bergson, tiene dos *latidos*, el espíritu penetrado por la metafísica, la materia concebida por la ciencia.³⁹ Pero precisamente la ciencia no es un conocimiento relativo, una disciplina simbólica que se vala sólo o mediante sus exitos o su eficacia, la ciencia es ontología, es una de las dos miradas de la ontología. El absoluto es diferencia, pero la diferencia tiene dos caras, diferencias de grado y diferencias de naturaleza. He aquí, pues, que cuando aprehendemos simples diferencias de grado entre las cosas, cuando la ciencia misma nos invita a ver el mundo bajo este aspecto, estamos todavía en un absoluto (a) revelarnos la física moderna cada vez mejor, diferencias de número detrás de nuestras distinciones de cualidad.⁴⁰ Sin embargo, es una ilusión. Pero solamente lo es en la medida en que proyectamos sobre la otra vertiente el pasaje real de la primera. La ilusión sólo puede ser rechazada en función de esta otra vertiente, la de la duración, que nos da las diferencias de naturaleza que corresponden en ultima instancia a las diferencias de proporción ta como aparecen en el espacio, y antes en la materia y la extensión.

³⁶ PM, 298-1303, 58-64.

³⁷ EL, 679, 2.

³⁸ MR, 156, 225.

³⁹ Cfr. PAI, 1276 y ss., 34 y ss. (y 1335, 104: La inteligencia crea entonces uno de los lados del absoluto, así como nuestra conciencia crea otro, «).

⁴⁰ PAI, 1300, 61.

Así pues, la intuición forma ciertamente un método con sus reglas o sus cánones, reglas. Es un método esencialmente *problematisante* (crítica de los falsos problemas e invención de los verdaderos), *diferenciante* (divisiones e intersecciones), *temporalizante* (pensar en términos de duración). Pero queda por determinar cómo la intuición supone la duración y cómo, en compensación, ella a la duración una nueva extensión desde el punto de vista del ser y del conocimiento.

CAPÍTULO II

La duración como dato inmediato

Damos por conocida la descripción de la duración como experiencia psicológica, tal como aparece en *Les Deux immédiate* y en las primeras páginas de *L'Évolution créatrice*: se trata de un «paso», de un «camino», de un *devenir* pero de un devenir que dura, de un camino que es la sustancia misma. Hay que destacar que Bergson no encuentra ninguna dificultad para conciliar los dos caracteres fundamentales de la duración, continuidad y heterogeneidad. Pero, del mismo modo, la duración no sólo es experiencia vivida, es también experiencia ampliada, e incluso sobrepasada, es ya condición de la experiencia. Porque lo que da la experiencia es siempre un mixto de espacio y de duración. La duración pura nos presenta una sucesión puramente interna, sin exterioridad, el espacio, una exterioridad sin sucesión (en efecto, la memoria del pasado, el recuerdo de lo que ha pasado en el espacio implicaría ya un espíritu que dura). Entre ambos se produce una mezcla, en la que el espacio introduce la forma de sus distinciones extrínsecas o de sus «cortes» homogéneos y dis-

¹ Sobre este punto, cfr. el excelente análisis de A. Robinet, *Bergson* (Seghers, 1965), págs. 28 y ss.

continuas, mientras que la duración aporta su sucesión interna, heterogénea y continua. Somos entonces capaces de «conservar» los estados instantáneos del espacio y de superponerlos en una especie de «espacio auxiliar», pero también introducimos en nuestra duración distinciones extrínsecas: la descomponemos en partes exteriores y la aneamos en una especie de tiempo homogéneo. Este mixto —el tiempo homogéneo se confunde con el espacio auxiliar— debe ser dividido. Incluso antes de haber tomado conciencia de la intuición como método, se encuentra ya Bergson ante la tarea de dividir el mixto. «Se trata ya de dividirlo siguiendo dos direcciones puras». Hasta que Bergson no plantea explícitamente el problema de un orden ontológico de «espacio», se trata más bien de dividir el mixto en dos direcciones, de las que solo una es pura («la duración»), representando la otra («el espacio») la impureza que la desnaturaliza. La duración será aclarada como «lado inmediato» precisamente porque se confunde con el lado derecho, el lado bueno del mixto.

Lo importante está en que la descomposición del mixto nos revela dos tipos de «multiplicidad». Una está representada por el espacio o más bien, si tenemos en cuenta los matices, por la mezcla impura del tiempo homogéneo: es una multiplicidad de exterioridad, de simultaneidad, de superposición, de orden, de diferenciación cuantitativa, de *diferencia de grado*, una multiplicidad numérica, *discontinua* y *actual*. La otra se presenta en la duración pura, es una multiplicidad interna, de sucesión, de fusión, de organización, de heterogeneidad, de discriminación cualitativa o de *diferencia de naturaleza*, una multiplicidad *virtual* y *continua*, irreductible al número.

Es verdad que, desde *Les données immédiates*, Bergson indica el problema de una génesis de lo múltiple: se repite a partir de una percepción de la extensión etc. (ibid.).

¹ *Id.*, cap. II (y cap. III, 107, 122). El mixto mal analizado, o la confusión de dos multiplicidades, define precisamente la falsa noción de eternidad.

...

Nos parece que no se le ha dado demasiada importancia al empleo de esta palabra, «multiplicidad». No forma parte en modo alguno del vocabulario tradicional, sobre todo para designar un *continuo*. No solo vamos a ver que es esencial desde el punto de vista de la clarificación del método, sino también que ya nos informa sobre los problemas que aparecen en *Les Données immédiates* y que se desarrollarán más tarde. La palabra multiplicidad no está ahí como un vago sustantivo que corresponde a la bien conocida noción filosófica de lo Múltiple, en general. En efecto, *no se trata para Bergson de oponer la Multiplicidad a lo Uno, sino por el contrario de distinguir dos tipos de multiplicidad*. Pues bien, este problema se remonta a un sabio genial, físico y matemático: Riemann. Riemann definió las cosas como «multiplicidades» determinables en función de sus dimensiones, o de sus variables independientes. Distinguió entre *multiplicidades discretas* y *multiplicidades continuas*, las primeras llevaban consigo el principio de su métrica (al estar dada la medida de sus partes por el número de elementos que contenían), las otras encontraban un principio métrico en otra cosa, aun cuando no fuera más que en los fenómenos que se desarrollaban en ellas o en las fuerzas que en ellas actuaban*. Es evidente que Bergson, en cuanto filósofo, estaba muy al corriente de los problemas generales de Riemann. No solo su interés por las matemáticas sería suficiente para persuadirnos de ello, sino que, más particularmente, *Durée et Simultanéité* es un libro en el que Bergson confronta su propia doctrina con la de la Relatividad, la cual depende estrechamente de

* Sobre la teoría riemanniana de las multiplicidades, cfr. B. Riemann, *Obras matemáticas* (trad. fr. Gauthier-Villars ed.), «Sur les hypothèses qui servent de fondement à la géométrie», y H. Weyl, *Tratado de Espacio-Matéria*. También Musser, aunque en un sentido completamente distinto al de Bergson, se inspira en la teoría riemanniana de las multiplicidades.

Riemann. Si nuestra hipótesis es fundada, este libro pier-
de su carácter dolientemente insisto, pues no surge brutal-
mente y sin razón sino que trae a la luz una confronta-
ción que hasta permanece no implícita hasta entonces en-
tre la interpretación riemanniana y la interpretación berg-
soniana de las multiplicidades continuas, por otra parte,
si Bergson renuncia a este libro y lo denuncia, no hace
quizá porque estima que no puede proseguir la teoría de
la multiplicidad hasta sus implicaciones matemáticas. En
efecto, había caminado profundamente el sentido de la
existencia riemanniana. Le parecía que las multiplicida-
des continuas pertenecerían esencialmente al dominio de la
duración. Por eso, para Bergson la duración no era sim-
plemente lo indivisible y lo no-mensurable, sino más
bien lo que solo se divide cambiando de naturaleza, lo
que solo se debe medir variando de principio métrico
en cada estadio de la división. Bergson no se contentaba
con oponer una visión filosófica de la duración a una
concepción científica del espacio, trasladaba el problema
al terreno de los dos tipos de multiplicidad y pensaba que
la multiplicidad propia de la duración tenía por su cuenta
una «pre-sión» tan grande como la de la ciencia, es más,
debe actuar de nuevo sobre la ciencia y darle una vía
que no se continuara necesariamente con la de Riemann
ca. Fin e n. Por esta razón debemos conceder una gran
importancia a la forma en que Bergson, tomando la no-
ción de multiplicidad, renueva su alcance y su reparto.

Como se define la multiplicidad cualitativa y continua
de la duración por oposición a la multiplicidad cuantitati-
va al numerar. Un texto oscuro de *Les Données immédiates*
es tan más significativo a este respecto cuanto que
anuncia los desarrollos de *Matière et Mémoire*. Dicho texto
distingue lo subjetivo y lo objetivo al llamarlo subjetivo
a lo que aparece entero y adecuadamente conocido y ob-
jetivo a lo que es conocido de tal forma que la idea que de

lo tenemos actualmente podría ser sustituida por una
multitud siempre creciente de impresiones nuevas»⁵. Si
nos atenemos a estas fórmulas, corremos el riesgo de
caer en contrasentidos que, felizmente, disipa el contexto.
En efecto, Bergson precisa que un objeto puede estar di-
vidido de infinitas maneras. Ahora bien, estas divisiones,
incluso antes de ser efectuadas, son aprehendidas por el
pensamiento como posibles sin que cambie nada en el as-
pecto total de objeto. Así pues son ya visibles en la ma-
gen del objeto incluso sin estar realizadas, permanecien-
do simplemente como posibles, son perceptibles actual-
mente o, al menos, son perceptibles de derecho «el sea
percepción actual, y no solo virtual de subdivisiones en
lo analítico es precisamente lo que llamamos objetividad»
Bergson quiere decir que lo objetivo es lo que no tiene
«cantidad» realizado o no, posible o real, todo es actual en
lo objetivo. El primer capítulo de *Matière et Mémoire* desa-
rollará este tema con más claridad: la materia no tiene
virtualidad ni potencia escondida, por lo que podemos
identificarla con «la imagen» sin duda puede haber más
en la materia que en la imagen que nos hicimos de ella,
pero no puede haber otra cosa distinta de otra naturale-
za⁶. Y en otro texto Bergson felicita a Berkeley por haber
identificado cuerpo e idea justamente porque la materia
«no tiene interior, no tiene fondo, no esconde nada, ni
oculta nada, no posee ni potencias ni virtualidades de
ninguna especie: esta desplegada en superficie y se man-
tiene toda entera a cada instante en lo que da»⁷.

En resumen, llamaremos objeto, objetivo, no solamen-
te a lo que se divide, sino a lo que no cambia de naturale-
za al dividirse. Se trata, por tanto, de lo que se divide por

B
M
PM

«diferencias de grado». Lo que caracteriza al objeto es la adecuación recíproca de la división y de las divisiones, de número y de la unidad. En este sentido diremos que el *continuo* es una *unidad pluralidad numérica*, pues el número, en primer lugar la unidad aritmética, es el modelo de lo que se divide sin cambiar de naturaleza. Lo mismo cabe decir que el número tiene solo diferencias de grado o que sus diferencias, realizadas o no, son siempre actuales entre sí y las unidades con las que la aritmética forma números son unidades provisionales, susceptibles de darse indefinidamente y cada una de ellas constituye una suma de cantidades fraccionarias, tan pequeñas y tan numerosas como se quiera imaginar. Si toda multiplicidad implica la posibilidad de tratar a un número cualquiera como una *unidad provisional* que se añade a sí misma, inversamente las unidades son verdaderos números, tan grandes como se quiera, pero que se consideran provisionalmente descomponibles para componerlos entre ellos. Pues bien, por el hecho mismo de admitir la posibilidad de dividir la *unidad* en cuantas partes se quiera, esta es considerada como *extensa*⁹.

A la inversa, que es una multiplicidad cualitativa: «Que es el sujeto o el sujeto de Bergson nos da el ejemplo siguiente: «Un sentimiento complejo contendrá un número bastante grande de elementos más simples, pero no podremos decir que dichos elementos están completamente realizados, en tanto no se despierten con una nitidez perfecta, y, desde el momento en que la conciencia tenga percepción plena de los mismos, el estado psíquico que resulta de su síntesis habrá por eso mismo cambiado».

⁹ Cfr. MM. 341, 231: «Mientras se trata de espacio, se puede llevar la división tan lejos como se quiera, nada se cambia de este modo en la naturaleza de lo que se divide.»

¹⁰ DI. 55-56, 61-62.

¹¹ DI. 57, 62.

Por ejemplo, un complejo de amor y de odio se actualiza en la conciencia, pero es odio y el amor se vuelve conscientes en tales condiciones que difieren en naturaleza entre ellos y difieren en naturaleza de conciencia (inconsciente). Será, pues, un gran error creer que la duración es simplemente lo indivisible, aunque Bergson se expresa así con frecuencia por comodidad. En verdad la duración se divide y necesita dividirse por eso es una *multiplicidad*. Pero no se divide sin cambiar de naturaleza, cambia de naturaleza al dividirse por eso es una multiplicidad no numérica, en la que, en cada estado de división, podemos hablar de «*univocidad*» de *causa* sin que se den *muchos* números solamente en potencia. Con otras palabras, lo subjetivo, o la duración, es *intensivo*. De una forma más precisa: la *unidad* en cuanto se actualiza, en cuanto se está actualizando es inseparable de movimiento de su actualización porque la actualización se lleva a cabo por diferenciación, por líneas divergentes y crea por su propio movimiento otras tantas diferencias de naturaleza. Todo es actual en una multiplicidad numérica no todo en ella está «realizado», pero todo en ella es actual: solo se dan relaciones entre actuales, so o diferentes de grado. Por el contrario, una multiplicidad no numérica, por la que se definen la duración o la subjetividad, se hunde en otra dimensión puramente temporal y no va espacial: va de lo virtual a su actualización se actualiza creando líneas de diferenciación que corresponden a sus diferencias de naturaleza. Esta multiplicidad goza esencialmente de tres propiedades: la continuidad, la heterogeneidad y la simplicidad. Y en verdad no hay aquí, para Bergson, ninguna dificultad para conectar la heterogeneidad y la continuidad.

Ese texto de *Les Données immédiates*, en el que Bergson

«¿Qué» unidad de lo múltiple, y «qué» múltiple de lo uno? La combinación de opuestos no nos dice nada, al formar una red tan floja que no deja escapar nada. A las meritorias de Platon que a Bergson tanto le gustan, referentes a arte de vestir y a buen cocinero, responderé de Bergson que apena al buen sañre, al vestido a la medida. Así debe ser el concepto preciso de lo que verdaderamente es la forma y la filosofía es saber que unidad, que multiplicidad, que realidad superior a lo uno y a lo múltiple abstractos es la unidad múltiple de la persona. Los conceptos andan ordinariamente en parejas y representan los dos contrarios. Apenas es su realidad concreta de la que no se puedan tomar a la vez dos vistas opuestas y que, por consiguiente, no se subsuma bajo dos conceptos antagonicos. De ahí una tesis y una antítesis que en vano se intentaría reconciliar lógicamente por la razón más simple de que nanea con conceptos o puntos de vista se hace una cosa. Si intento *unificar* la duración es decir, resolverla en conceptos y hechos, estoy obligado, por la naturaleza misma del concepto y del análisis, a tomar de la duración en general dos vistas opuestas, con las que pretendere ser, según recomponerla. Esta combinación no podría presentar ni una diversidad de grados ni una variedad de formas es como es. Dite por ejemplo, que hay, por una parte, una *multiplicidad* de estados de conciencia sucesivos y, por otra parte, una unidad que los liga y la duración será la *solución* de esta unidad y esta multiplicidad, operación misteriosa en la que no se ve, vuelvo a decir, como comportaría matices o grados.¹⁰

Lo que Bergson invoca contra la dialéctica, contra una concepción general de los contrarios (lo Único y lo Múltiple), es una fina percepción de la multiplicidad, una fina percepción del «cual» y del «cuanto», de lo que llama el «matiz» o el número en potencia. La duración se opone a devenir precisamente porque es una multiplicidad, un tipo de multiplicidad que no se deja reducir a una combinación demasiado amplia en la que los contrarios, lo Único y lo Múltiple en general, coinciden solo a condición de ser aprehendidos en el punto extremo de su generalización, vaciados de toda medida y de toda sustancia real. Esta multiplicidad que es la duración no se confunde en modo alguno con lo múltiple, como tampoco su simplicidad se confunde con lo Único.

Se distinguen con frecuencia dos formas de lo negativo o lo negativo de simple limitación y lo negativo de oposición. Y se asegura que a sustitución de la primera forma por la segunda, con Kant y los postkantianos, fue una revolución considerable en filosofía. Tanto más notable es que Bergson, en su crítica de lo negativo, denuncie igualmente una y otra forma. Ambas e parecen impacarse y dar testimonio de una misma insuficiencia. Pues si consideramos nociones negativas ta es como a *le de sorden* o la de *no ser* da lo mismo concebirlas, a partir del ser y del orden, como el límite de una «degradación» en cuyo intervalo todas las cosas están comprendidas ana y ticamente, que concebirlas, en oposición con el ser y el

[illegible]⁴ Cf. [12] (iron, *ferreus*).

El PM 414-416, 19° 207 les dice un texto cercano al de Platón cuando

orden, como fuerzas que ejercen su potencia y se combinan con su opuesto para producir sintéticamente todas las cosas. De tal modo que la crítica de Bergson es doble, denunciando en ambas formas de lo negativo una misma ignorancia de las *diferencias de naturaleza*, que reemplaza por «integraciones» y por oposiciones. Lo esencial de preverto de Bergson está en pensar las diferencias de naturaleza independientemente de toda forma de negación: hay diferencias en el ser y, sin embargo, nada negativo. Porque la negación implica siempre conceptos abstractos demasiado generales. «Cual es, en efecto, la raíz común de toda negación? Ya lo hemos visto en lugar de partir de una diferencia de naturaleza entre dos seres, nos hacemos una idea general de orden y de ser, que ya sólo podemos pensar en oposición con un no-ser en general, un desorden en general, o bien que sólo podemos plantear como el punto de partida de una «integración» que nos lleva al desorden en general al no-ser en general. De todas formas se ha olvidado la cuestión de las diferencias de naturaleza: «¿qué orden? ¿qué ser? igualmente se olvida la diferencia de naturaleza entre los dos tipos de multiplicidad. En este caso nos hacemos una idea general de lo Único, que combinamos con su opuesto, lo Múltiple en general, para recomponer todas las cosas desde el punto de vista de la fuerza contraria de lo Múltiple o de la degradación de lo Único. En verdad, la categoría de multiplicidad, con la diferencia de naturaleza que implica entre dos tipos, nos permite denunciar la justificación de un pensamiento que procede en términos de Único y de Múltiple. Se ve, por tanto, como todos los aspectos críticos de la filosofía bergsoniana parten de un mismo tema: la crítica de lo negativo de integración, de la negación de oposición, de las ideas generales.

«Sometiendo al mismo análisis el concepto de movimiento»¹. En efecto, el movimiento como experiencia física es un mixto: por una parte, el espacio recorrido por el móvil que toma una multiplicidad numérica divisible indefinidamente, de la que todas las partes, reales o posibles, son actuales y sólo difieren en grado; por otra parte, el movimiento puro, que es *alteración* multiplicidad virtual cuantitativa, como la carrera de Aquiles que se divide en pasos, pero que cambia de naturaleza cada vez que se divide.² Bergson descubre que bajo el trasfondo local hay siempre un transporte de otra naturaleza. Y lo que, visto desde fuera, aparece como una parte numérica que compone la carrera no es, vivido desde dentro, otra cosa que un obstáculo superado.

Pero al duplicar la experiencia psicológica de la duración con la experiencia física del movimiento, surge un problema apremiante. Desde el punto de vista de la experiencia psicológica la pregunta «¿las cosas exteriores duran?» permanecía indeterminada. A menos Bergson invocaba dos veces en *Les Données immédiates* una razón «inepresable», una razón «incomprensible»: «¿Qué existe de la duración fuera de nosotros? En presente solamente o, si se quiere, la simultaneidad. Sin duda las cosas exteriores cambian, pero sus movimientos sólo suceden para una conciencia que los recuerda. No es preciso, por tanto, decir que las cosas exteriores duran, sino más bien que hay en ellas alguna razón inexpressable en virtud de la cual no podíamos considerarlas en momentos sucesivos de nuestra duración sin constatar que han cambiado» (ibí-

21. 4. 87

¹⁹ Cfr. un texto muy importante en *EC*, 757 y ss., 310 y ss. «Todo movimiento está articulado internamente, etc.

las cosas no duran como nosotros, al menos debe haber en ellas alguna razón incomprensible que hace que los fenómenos parezcan sucederse unos a otros y no desarrollarse todos a la vez¹⁹.

Sin embargo, *Les Douceurs immédiates* disponía ya de un análisis del movimiento. Pero el movimiento estaba planteado fundamentalmente como un «hecho de conciencia» que implica un sujeto consciente y que dura, que se confunde con la duración como experiencia psicológica. Sería, en la medida en que sea aprehendido como perteneciente a las cosas lo mismo que a la conciencia, dejara el movimiento de confundirse con la duración psicológica, desplazara, más bien, el punto de aplicación de la misma y, por esa razón, haría necesaria una participación directa de las cosas en la duración misma. Y hay cualidades en las cosas no menos que en la conciencia, si hay un movimiento de cualidades fuera de mí, es preciso que las cosas duren a su manera. Es preciso que la duración psicológica sea solamente un caso bien determinado, una apertura a una duración ontológica. Es preciso que la ontología sea posible. Pues la duración, desde el principio, ha sido definida como una multiplicidad. Esta multiplicidad, gracias al movimiento, sólo acaba confundiendo con el ser. Y puesto que esta dotada de propiedades muy especiales, ¿en qué sentido se dirá que hay muchas duraciones? ¿en qué sentido una sola? ¿en qué sentido se superará la alternativa uno-muchos? Al mismo tiempo adquiere toda su urgencia un problema conexo. Si las cosas duran o si hay duración en las cosas, será preciso que la cuestión de espacio sea retomada sobre nuevas bases. Porque el espacio ya no será simplemente una forma de exterioridad, una especie de pantalla que desnaturaliza la

duración, una impureza que viene a enturbiar lo puro, un relativo que se opone al absoluto. Será preciso que este fundado en las cosas, en las relaciones entre las cosas y entre las duraciones, que también él pertenezca al absoluto, que tenga su «pureza». Esta va a ser la doble progresión de la filosofía bergsoniana.

¹⁹ DI, 148, 170; y 117, 157.

CAPITULO III

La memoria como coexistencia virtual

La duración es esencialmente memoria, conciencia y libertad. Es conciencia y libertad porque en primer lugar es memoria. Ahora bien, esta identidad de la memoria con la conciencia nos la presenta Bergson siempre desde dos maneras: «conservación y actualización del pasado en el presente», *memoria pura* que conserva «una cosa en su totalidad, en su plenitud preexistente a sus *distintos* usos», *la luz* que resalta «mediante su conservación» de cualquier «la cosa que uno lleva a sus espaldas, parte de su vida pasada, de lo más viejo que se va haciendo», o también «una memoria *en* dos *formas*», en cuanto «recuerda con un recuerdo recordando un fondo de percepción inmediata» y en cuanto «constituye una multiplicidad de momentos». En efecto, debemos expresar de dos maneras el modo en que la duración se distingue de una serie «continua de instantes que se repiten idénticos a sí mismos, por una parte, y el momento siguiente contiene siempre, además del precedente, el recuerdo que este se ha dejado», por

La que de los reos. No hay que confundir estas cosas. En el capítulo 10 de *La casa de los espíritus* de Allende, cuando Bergson habla al comienzo del capítulo 10, dice: "La que de los reos".

3.4. $\alpha = 0$. In this case, the problem is to find a function u such that $u|_{\partial\Omega} = 0$ and $\Delta u = f$ in Ω . The solution is given by the Poisson integral formula:

$$u(x) = \int_{\partial\Omega} f(y) P(x, y) dy,$$

where $P(x, y)$ is the Poisson kernel.

otra parte, ambos momentos se contraen o se contraen uno en otro, pues no ha desaparecido uno todavía cuando ya el otro aparece. Hay, por tanto, dos memorias, o dos aspectos de la memoria indisolublemente ligados: la memoria recuerdo y la memoria contracción. (Si finalmente nos preguntamos cuál es la razón de esta dualidad en la duración, sin duda la encontraremos en un movimiento que estiraremos más adelante, por el cual el presente que dura se divide a cada instante en dos direcciones, una orientada y eludida hacia el pasado y otra contralida, contrayéndose hacia el futuro.)

Por la duración pura es el resultado de una división de duración. El secreto que la memoria es idéntica a la duración que es coextensiva a la duración, pero esta proposición es válida de derecho más que de hecho. El problema particular de la memoria es el siguiente: cómo, por medio de que mecanismo, la duración llega a ser necesaria de hecho y cómo se actualiza lo que es de derecho. Bergson mostrará gradualmente que la conciencia es de derecho coextensiva a la vida, pero, como, en que condiciones llega la vida a ser de hecho conciencia de sí.

Retomemos el análisis del primer capítulo de *Matière et Mémoire*. Dicho análisis nos lleva a distinguir cinco sentidos o cinco aspectos de la subjetividad: 1.º la *subjetividad necesidad*, momento de la negación (la necesidad por una brecha en la continuidad de las cosas y referente del objeto todo aquello que le interesa, dejando pasar el resto); 2.º la *subjetividad cerebro*, momento de la separación o de la limitación y el cerebro nos da el medio de «elegir» en el objeto lo que corresponde a nuestras necesidades, el

mismo, al introducir una separación entre el movimiento recibido y el movimiento reetutado, es una elección de dos formas, una, dividiendo en sí mismo y en virtud de sus vías nerviosas la excitación al infinito, otra, dejándonos elegir, en relación con las células matrices de la medida, entre varias reacciones posibles; 3.º la *subjetividad afectiva*, momento de dolor, pues la afectación es el trabajo del cerebro o de la percepción consciente, la percepción no refleja la acción posible, el cerebro no asegura la separación sin designar ciertas partes orgánicas a la inmovilidad de un papel puramente receptivo, que las expone al dolor; 4.º la *subjetividad recuerdo*, primer aspecto de la memoria (el recuerdo es lo que viene a llenar la separación, a encarnarse y actualizarse en el intervalo propiamente cerebral); 5.º la *subjetividad contracción*, segundo aspecto de la memoria (el cuerpo es un instante puntiforme en el tiempo de igual modo que un punto matemático en el espacio, y asegura una contracción de las excitaciones sufridas, de la que nace la cualidad).

Ahora bien, estos cinco aspectos no sólo se organizan en un orden de profundidad creciente, sino que además se distinguen sobre dos líneas de hechos muy diferentes. El primer capítulo de *Matière et Mémoire* pretende descomponer un mismo (la Representación) en dos direcciones divergentes: materia y memoria, percepción y recuerdo, subjetivo y subjetivo (entre las dos multiplicaciones de *Les Deux Sources*). De entre los cinco aspectos de la subjetividad, los dos primeros participan exitosamente de la línea objetiva, pues uno se contenta con sustraer algo del objeto y el otro con instaurar una zona de indeterminación. El caso de la afectación, el tercer sentido, es más complejo y sin duda depende del cruce entre las dos líneas. Pero a su vez, la positividad de la afectación no es todavía la presencia de una pura subjetividad que se opondría a la objetividad pura, sino más bien la «impureza» que viene a entur-

Cfr. ES. B20. B

Pero este primer aspecto de la teoría bergsoniana perdería todo su sentido si no se subrayara su alcance extra-psicológico, lo que Bergson denomina «recuerdo puro» no tiene existencia psicológica alguna. Por eso dice que es *virtuoso* inactivo e inconsciente. Estas palabras son pebregadas, sobre todo «inconsciente», que desde Freud nos parece inseparable de una existencia psicológica singularmente eficaz y activa. Tendríamos que confrontar el inconsciente freudiano con el inconsciente bergsoniano, ya que el mismo Bergson hace una comparación.⁹ No obstante, es necesario comprender desde ahora que Bergson no empuja a la *virtuosa* inconsciente para resguardar una realidad psicológica fuera de la conciencia, sino para desagrar una realidad no psicológica en ser tal como es en sí. Hablando con rigor, el psicológico es el presente. Solo el presente es psicológico; el pasado, por el contrario, es a-cientológico. El recuerdo puro no tiene otra significación que la ontológica.¹⁰

¶ Tenemos un texto admirable en el que Bergson resume toda su teoría. ¿Cómo buscamos un recuerdo que se nos escapa, obtenemos conciencia de un acto *in genere*, pero que nos castigaríamos del presente para situarnos posteriormente en el pasado en general y después en una determinada región del pasado (operación de tanteo análoga a la puesta a punto de un aparato fotográfico). Pero nuestro recuerdo permanece todavía en estado virtual de este modo: nos disponemos simplemente a recibirlo adaptando la actitud apropiada. Poco a poco aparece como una

nebulosidad que se condensa y pasa al estado virtual actual.¹¹ También aquí es necesario extraer una interpretación demasiado psicológica del texto. Bergson habla ciertamente de un acto psicológico, pero este acto es *in genere* porque consiste en dar un verdadero salto. Nos instalamos *de golpe* en el pasado, damos un salto a pasado como a un elemento propio. Del mismo modo que no perdemos las cosas en nosotros mismos, sino allí en donde están, así tampoco aprendemos el pasado más que allí donde está, en sí mismo y no en nosotros o en nuestro presente. Hay, por tanto, un *aparear* en general que no es el pasado particular de tal o cual presente, sino que, como un elemento ontológico, es un pasado eterno y en todo tiempo, coincide en parte con las presentes particulares. El pasado en general hace posibles todos los pasados. Primeramente, dice Bergson, nos situamos en el pasado en general, lo que así describe es el *salto a la ontología*. Sabemos realmente a ser, al ser en sí, al ser en sí del pasado. Se trata de salir de la *similitud* para entrar en una Memoria inmemorial y ontológica. Son después, una vez dado el salto, como el recuerdo poco a poco una existencia psicológica, del estado virtual *pasa* a *actua* o le movemos a buscarlo allí donde está, en el Ser inaprehensible, para darle poco a poco una encarnación, una *psicologización*.

Es necesario señalar el paralelismo de otros textos con este. Porque Bergson analiza el lenguaje de la misma forma que la memoria. La forma de comprender, y que se nos dice es idéntica a la forma de encontrar un recuerdo. No solo no reconstituimos el sentido a partir de los sentidos que escuchamos y de las imágenes a ellas asociadas, sino que nos *instalamos de golpe* en el elemento de sentido y después en una región de ese elemento. Un verdadero

hay más en el objeto que en la percepción, pero no hay nada que sea de otra naturaleza. Sin embargo, en este caso el ser es solo el de la materia o del objeto percibido, un *ser presente*, pues, que no ha de distinguirse de lo útil de otro modo que no sea en grado.

⁹ PSI, 1316, 8.

¹⁰ Este aspecto es profundamente analizado por M. Hippolyte, quien denuncia las interpretaciones epicológicas de *Mativo et Mémoire*; cfr. «Du bergsonisme à l'existentialisme», *Mercurio de Francia*, julio de 1949; y «Aspects divers de la mémoire chez Bergson», en *Revue internationale de philosophie*, octubre de 1949.

MM, 7, 67-71, 46.

La expresión *de golpe* es frecuente en los capítulos II y III de MM.

salto a ser. El sentido solo se actualiza después en los sonidos fisiológicamente percibidos así como en las imágenes psicológicamente asociadas a los mismos. Hay como una transcendencia del sentido y un tanto anente ontológico del lenguaje que como veremos, tienen suma importancia en un actor que pasa por haber hecho una crítica muy sumaria del lenguaje.²³

El sentido se inserta de golpe en el pasado, le da vida de un presente. Pero también en esta idea casi kierkegaardiana de un saltos está en un filósofo que pasa por ser un filósofo de la reflexión. "Que significado tener la historia, no es a la repetición, nunca recomponer el pasado en presentes, ser estos cuales fueren, al a imagen pura y simple, no trasladarla al pasado, sino si he de buscarla efectivamente en el presente".²⁴ Es verdad que el pasado se nos presenta aunado entre los presentes e imagen presente que la vive y el presente actual en relación con el que es pasado. De ahí estas tres bases creativas por el arte, creemos que el pasado como tal solo se constituye de pues de haber sido presente y por otra parte que este otro nunca se reconstituye por medio del presente presente, respecto a lo que ahora es pasado. Esta doble dualidad está en el corazón de todas las teorías psicológicas y psicológicas de la memoria. Bajo su influencia se sitúa que entre el recuerdo y la percepción solo se da una diferencia de grado. Nos encontramos en un momento analítico. Este mismo es a ningún como realidad psicológica. La imagen en efecto se crea algo de las regiones donde hemos buscado recuerdos que se actualizan en ella, pero este recuerdo, precisamente, no lo actualiza sin admitir las exigencias de presente hace de ella el presente. De este modo sustituye a la diferencia

de naturaleza entre el presente y el pasado, entre la percepción y la memoria pura, por simples diferencias de grado entre imágenes recuerdos y percepciones imágenes.

Estamos demasiado acostumbrados a pensar en términos de "presente". Creemos que un presente solo es pasado del futuro, otro presente es recordado. Reflexionemos, sin embargo, como podríamos sobrevivir un nuevo presente si el presente actual no pasase a un tiempo que es presente del futuro, mas allá del presente actual, si no fuera, pues, de un tiempo que presente. Nada se constituiría al pasado sino se transformara, sustituyendo por el presente, al mismo tiempo que ha sido presente. Tenemos aquí como un punto muerto fundamental de tiempo, al bien la paradoja más vieja de la memoria, el sujeto es el tiempo mismo del presente, *la historia*. Si el pasado tuviera que aguardar a ser ya, ahora y después a ser futuro pasado, pasado en general, y no a poder legar a ser lo que es, nunca sería el pasado. Si no se constituyera momentáneamente, no podría ser reconstituido después partir de un presente ulterior. Nada: el pasado se constituye a si no, coexiste con el presente cuyo pasado es. El pasado y el presente no designan dos momentos sucesivos sino dos momentos que coexisten, uno que es el presente que no cesa de pasar el otro, que es el pasado, que no cesa de ser presente ante el que todos los presentes pasan. En este sentido hay un pasado puro, una especie de pasado en general, el pasado, lo que a presente, sino que es su existencia por el tiempo actual, puro sin actual, no posita. En otros palabras, cada pre-

²³ Cfr. ES, 913-914, 140-141. "Afirmamos que la formación del recuerdo nace de la percepción, tiene lugar a la vez que ésta. Supongámonos, en efecto, que un objeto se presenta a nosotros. Si no lo recordáramos, ¿cómo se originaría. Cuanto más se reflexiona sobre ello menos se comprende que el recuerdo sea una copia de la percepción, sino que es la percepción misma..."

[Cfr. MM, 26, 129: el objeto se coloca de golpe entre las ideas sucesivamente dadas]

A. D. N. S. S.

sente remite a sí mismo como pasado. Solo en Platón encontramos el equivalente de una tesis semejante a Reminiscencia. Tanto en la reminiscencia afirma un ser puro del pasado, un ser en sí del pasado, una Memoria ontológica capaz de servir de fundamento al desarrollo del tiempo, una vez más se deja sentir profundamente en Bergson una inspiración platónica¹⁰.

La idea de una contemporaneidad de presente y del pasado tiene una única consecuencia. No son coexistentes el presente y el pasado, sino que el pasado, como se conserva en sí (mientras que el presente pasa, es el pasado en su totalidad, el pasado integral, todo el pasado, el que coexiste con el presente. La concepción metafórica del tiempo representa este estado con plena coexistencia. Pero de este estado se aparta finalmente que en el pasado mismo figuran todos sorte de niveles en profundidad, se trata de todos los intervalos posibles en esta coexistencia. El pasado AB coexiste con el presente S, pero conteniendo en sí todos los cortes A'B', A"B", etcétera, que marcan los grados de contracción y de expansión de la coexistencia. Cada uno de estos cortes es virtual y se trata de "ser en sí el pasado". Cada uno de estos cortes, y cada uno de estos niveles, comprende siempre la totalidad del pasado, no a los cuales elementos de un nivel. El tiempo se encuentra en un nivel más o menos dilatado, más o menos contraído. He aquí pues, el punto exacto en el que la Memoria contracción

se inscribe en la Memoria recuerdo y, en cierto modo, *se repleta*. De ahí precisamente la siguiente consecuencia: al final, la duración bergsoniana no se define tanto por la sucesión cuanto por la coexistencia.

En *Les Deux sources immédiates* la duración se define realmente por la sucesión, remitiendo al espacio las coexistencias, y por la potencia de novedad, remitiendo la repetición a la Materia. Pero, en un plano más profundo, la duración solo es sucesión muy relativamente y dentro de un modo de igual modo que solo era virtualmente. La duración es ciertamente sucesión real, pero lo es por que, más profundamente, es coexistencia virtual. Coexistencia consigo de todos los niveles, de todas las tensiones, de todos los grados de contracción y de expansión. Además con la coexistencia es preciso reintroducir la repetición en la duración. Repetición «pasada» de un tiempo completamente distinto a la repetición «futura» de la materia. Repetición de «plano» en lugar de una repetición de elementos sobre un único y más no plano. Repetición virtual en lugar de repetición actual. Todo nuestro pasado se juega y se reitoma a la vez, se repite en *el mismo tiempo* sobre todos los niveles que traza¹¹. A lo largo de nuevo a esa idea que vamos creando, buscando un recuerdo, nos situamos de golpe en el pasado. Bergson precisa que nos situamos «primariamente en el pasado en general y después en una determinada región de pasado». No se trata de una región que contenga tales elementos del pasado, tales recuerdos en oposición a otros que contenga otros diferentes. Se trata de esos niveles distintos, cada uno de los cuales contiene todo nuestro pasado, aunque en un estado más o menos contraído. En este sentido hay regiones del Ser, regiones ontológicas de pasado «en general», coexistentes todas ellas y todas ellas «repetiéndose unas a otras».

Sobre esta repetición metafórica, cfr. MM, 250, 113; 302, 181.

¹⁰ Prust. Sus concepciones del tiempo son extremadamente diferentes, pero que, según Prust, este ser en sí puede ser vivido, experimentado, en provecho de una coincidencia entre dos instantes del tiempo. Pero, según Bergson, el recuerdo o el pasado puro no pertenecen al dominio de lo vivido, nicho en la *parapsique* vivimos solamente una imagen-recuerdo.

La metáfora del cono es introducida primeramente en MM, 293, 164; las secciones del cono aparecen en MM, 302, 18.

¹¹ MM, 37, 2.

primer lugar no debemos confundir la invocación al recuerdo y la evocación de la imagen. La invocación al recuerdo es ese salto súbito por el que me instalo en lo virtual, en el pasado, en una determinada región del pasado, en tal o cual nivel de contracción. Creemos que esta invocación expresa la dimensión propiamente ontológica de hombre o, más bien, de la memoria. «Pero nuestro recuerdo permanece todavía en estado virtual».²⁴ Cuando hablamos, por el contrario, de evocación, es la presencia de la imagen, se trata de otra cosa completamente diferente. Cuando ya nos hemos instalado en ese nivel en el que ya están los recuerdos, entonces y solo entonces pueden estos actualizarse. Bajo la invocación del presente ya no tienen la potencia, la imposibilidad que los caracterizaba como recuerdos puros, se convierten en imágenes recordadas capaces de ser actualizadas. Se actualizan y se encarnan. Esta actualización tiene forma suerte de espectro, de etapas y de grados distintos, pero a través de esas etapas y estos grados constituye la y solo la conciencia psicológica. De cualquier forma la revolución bergsoniana es clara: no vamos de presente al pasado, como percepción al recuerdo, sino del pasado al presente, del recuerdo a la percepción.

El movimiento integral responde a la invocación de un estado presente por medio de los movimientos semánticos en la *trascusión*, mediante el cual se dirige en su totalidad a la esencia de la experiencia y se *construye* más o menos, sin dividirse, en vistas de la acción; el otro de *relatividad* sobre sí misma mediante el cual se orienta hacia la situación del momento para presentarle la cara más propia.²⁵ Tenemos ya, pues, aquí dos aspectos de la actualización: la contracción traslación y la orientación rotación. Nue-

IV	22	8
II	6	5
M	M	Sub

de la trascusión

tra pregunta es: ese puede confundir esta contracción traslación con la contracción variable de las regiones y niveles del pasado, de la que acabamos de hablar? El contexto de Bergson parece que nos invita a hacerlo ya que invoca constantemente la contracción traslacional por parte de los cortes del cono, es decir de los niveles de pasado.²⁶ Sin embargo, todo tipo de razones nos persuade de que evidentemente hay una relación entre ambas contracciones, pero que en modo alguno se confunden. Cuando Bergson habla de niveles o de regiones de pasado, estos son tan virtuales como el pasado en general, más aún, cada uno de ellos contiene todo el pasado, aunque en un estado más o menos contraído en torno a los terminados recuerdos dominantes variables. La contracción más o menos grande expresa, por tanto, la diferencia de un nivel a otro. Por el contrario, cuando Bergson habla de traslación, se trata de un movimiento necesario en la actualización de un recuerdo tomado en tal o cual nivel. La contracción variable expresa aquí la diferencia ontológica entre los niveles y niveles, sino el movimiento por el que un recuerdo se actualiza (psicológicamente) *al mismo tiempo* que el nivel que le es propio.²⁶

El contrasentido estaría efectivamente en creer que un recuerdo, para actualizarse, debe pasar por niveles más o menos contraídos a fin de aproximarse al presente, como punto de contracción suprema o vértice del cono. Sería esta una interpretación insostenible por múltiples razones. En la metáfora del cono un nivel incluido más contraído, más próximo al vértice, no deja de presentarse, en

²⁴ Así sucede en el texto mismo que acabamos de citar.

²⁵ En efecto, el nivel debe ser actualizado de igual modo que el recuerdo que encierra. Cfr. MM, 371, 272. Algunos planos, por otra parte, no están dados como cosas ya hechas, superpuestas unas a otras. Antes bien, existen virtualmente con esa existencia propia de las cosas del espíritu. La inteligencia, moviéndose en todo momento a lo largo del intervalo que los separa, los vuelve a encontrar o, más bien, los crea de nuevo sin cesar.

no que en esta actualización una verdadera diferencia de naturaleza con dicho vértice, es decir, con el presente. Y se resuelve teniendo en cuenta que para actualizar un recuerdo no se necesita contracción alguna, pues sabemos que hacerlo la operación de la memoria sería imposible. De hecho, cada recuerdo tiene un nivel que le es propio, y en el espacio exterior se le va expandiendo a las regiones más profundas, de mayor recuerdo y comprimiéndolo a las más superficiales. Si fuera preciso pasar de un nivel a otro para actualizar cada recuerdo, entonces cada recuerdo perdería su individualidad. He aquí la razón por la que el movimiento de traslación es un movimiento mediante el cual se actualiza el recuerdo al mismo tiempo en sus niveles. Hay contracción porque el recuerdo, al estar en un nivel, entra en un estado de contracción presente. Pasa, pues, por «planos de conciencias» que lo efectúan; pero en ningún caso por los niveles intermedios, que no serían propiamente de contracción, sino de expansión. El *desplazamiento de conciencia* y *la expansión* del recuerdo se refieren a la *región de la conciencia* y *la zona del futuro*, según los que van y el estado en que se encuentran. De la contracción se trata aquí de la contracción psicológica, es decir, la que los niveles consisten virtualmente, contráctos o distendidos, y la contracción psicológica, traslativa, por la que cada recuerdo en su nivel por sí mismo debe que este debe pasar para actualizarse y llegar a ser imagen.

Pero, por otra parte, dice Bergson, está la rotación. El recuerdo en sí mismo es una rotación que se efectúa con respecto a esta traslación que lo trae al presente, por lo que opera también una rotación sobre sí mismo, para actualizar esa rotación sobre sí mismo. Bergson no precisa la naturaleza de esta rotación. Debemos comprenderla y poseerla a partir de otros textos. En el movimiento de traslación se actualiza, pues, todo un nivel del pasado al mis-

mo tiempo que un determinado recuerdo. Todo el nivel se encuentra, por tanto, contraído en una representación indivisa que a su vez se actualiza, pero que todavía tampoco es homogénea propiamente una imagen. Por esta razón Bergson precisa que desde ese punto en adelante hay todavía división²⁷. Sin duda el recuerdo tiene su individualidad; pero cómo tomamos conciencia de él? Si no lo distinguimos en la rotación, se confundirá con el *plano* de su representación. En este caso Bergson habla de *aplanamiento* donde muchos recuerdos en su actualización están en relación por un movimiento recíproco, y lo desarrollamos en imágenes distintas, exteriores las unas a las otras, que corresponden a tal o cual recuerdo. En este caso la *rotación* de Bergson puede ser considerada como «planos de conciencias». Pero el movimiento ya no es el de una contracción indivisa, sino por el contrario, el de una expansión o un *desplazamiento*, a lo que expresamos. No se podrá decir que el recuerdo se ha actualizado hasta que no haya llegado a ser imagen. Es en este momento, en efecto, cuando entra no sólo en «conciencia», sino también en *desplazamiento* y *expansión* del recuerdo, en el *plano* del recuerdo, en el *plano* del recuerdo, en el *plano* del recuerdo. De la *rotación* que se efectúa de la *rotación* que prepara esta puesta en circuito.

He aquí, pues, dos movimientos de actualización, uno de contracción y otro de expansión. Venimos claramente que corresponden a un movimiento de contracción y expansión.

27M. 108, 184 «un divisible».

²⁸ ES, 936-938, 161-163. De ahí la metáfora de la pirámide para representar el conjunto dinámico de descendencia de nuevo desde el vértice de la pirámide hacia la base. Es claro aquí que la pirámide es muy diferente del cono y designa un movimiento completamente distinto, orientado de otro modo. Sin embargo, en otro texto (ES, 886, 95) Bergson evoca la pirámide como «simboliza la rotación» en la antigüedad señalada más arriba, por lo que se puede considerar como una metáfora.

tiplos de contracción y distensión unos y contrados otros. Por que, que sucede en una entidad que se contenta con soñar. Por ser el sueño como una situación presente que no tiene otra esencia que el reposo ni otro interés que el de la presencia, sólo sucede como si a contracción faltara, como si la relación en extremo distendida del recuerdo con el presente reprodujera el nivel más distendido del pasado mismo. Y a la inversa, que sucedería en un automatismo que ocurre tal como si la dispersión se volviera imposible, como si la extinción de imágenes ya no se efectuara y subsistiera solamente el nivel más contrado del pasado. Se da por tanto una estrecha analogía entre los diferentes niveles de los dos aspectos de la actualización y cada nivel. Es inevitable que estos recurran a aquellos de ahí la ambigüedad señalada precedentemente. Sin embargo, no debemos confundirlos, porque el primer término se refiere a las variaciones vitales del recuerdo en su desenvolvimiento, a su recuerdo para nosotros, a la actualización del recuerdo en la imagen recuerdo.

Como es el marco con el que el recuerdo en vías de actualización es el recuerdo que llega a ser imagen y a la imagen percepción. Es el marco común es el movimiento. Además, los últimos momentos de la actualización los debemos encontrar en la relación de la imagen con el movimiento, en la forma en que el movimiento se prolonga en la imagen y los recuerdos necesitan para actualizarse el movimiento y la acción. En el aquí este aquí, la variante es doble. En un primer momento la percepción se prolonga y termina natural en movimiento, una tendencia motriz, un *esquema motor* opera una descomposición de lo percibido en función de la utilidad. Esta relación de

percepción movimiento bastaría por sí sola para definir un reconocimiento puramente automático sin intervención de los recuerdos, si se quiere, una memoria instantánea que reside toda ella en los mecanismos motores. Sin embargo, los recuerdos intervienen efectivamente, pues las imágenes recuerdos, en la medida en que se asemejan a la percepción actual, se prolongan necesariamente en los movimientos que corresponden a la percepción y se hacen su objeto por ella.¹⁵

Supongamos ahora que hubiera una perturbación de esta articulación percepción movimiento, una *perturbación mecánica* del esquema motor e inmediatamente se haría imposible aunque subsistiera otro tipo de reconocimiento, como se ve en los enfermos que «escorren a la perfección un objeto que se les nombra, pero no saben servirse de él, o bien, que repiten correctamente lo que se les lee, pero ya no saben hacer espontáneamente». El enfermo ya no sabe orientarse, configurar, es decir, descomponer un objeto según las tendencias motrices, su percepción sólo provoca movimientos dudosos. Sin embargo, los recuerdos están ahí. Es más, continúan siendo esenciales, encarnándose en imágenes distintas, es decir, sufriendo esa traslación y esa rotación que caracterizan los últimos momentos de la actualización. Lo que falta, pues, es el último momento, la última fase de la acción. Como los movimientos concomitantes de la percepción están desorganizados, la imagen recuerdo permanece tan nula e ineficaz como un recuerdo puro y ya no parece prolongarse en acción. He aquí el primer hecho importante: los casos de ceguera y de sordera psicógenas o verdaderas con supervivencia de los recuerdos.¹⁶

no hay que confundir el *esquema motor* con el *esquema dinámico*; ambos intervienen en la actualización, pero en fases completamente diferentes: uno es puramente sensorio-motor el otro, psicológico y mnemónico.

¹⁵ MAL 241-304.

¹⁶ Cfr. MAL 252-253, 118-119.

¹⁷ Sobre el movimiento, véase MAL 194.

¹⁸ Véase MAL 241-304. Véase también la realización de recuerdos en la fase de la acción.

¹⁹ Cfr. MAL 238-240, 000-002, 243-244, 100-101, 102-103. Véase

Pasemos al segundo tipo de relación percepción-movimiento, que tiene las características de un reconocimiento atento. No se trata ya de movimientos que apor- tangen nueva percepción para extraer de ella efectos y datos que describir y explicar en función de nuevas necesidades y nuevos movimientos que responden a efectos que nos hacen volver al objeto para resituar su detalle y su integración. En este caso los agentes recurrentes, aunque a la percepción presente, adquieren un papel «compensatorio y no ya accesorio» regular y no ya accidental. Su rol mismo que este según el tipo de movimiento está perturbado (*perturbation dynamique*) y no ya mecánico de las funciones sensorio-motrices.⁶ Puede que el reconocimiento automático permanezca, pero el recuerdo exactamente parece haber desaparecido. Estos casos, por ser los más frecuentes, van inspirando la concepción tradicional de la alzheimer como desaparición de los recuerdos al nivel de la corteza. Este es problema de Bergson consiste en esto: «que es exactamente lo que ha desaparecido».

Primera hipótesis: ¿Es el recuerdo puro? Evidentemente no, porque el recuerdo puro no es de naturaleza puramente sensorio-motriz. Segunda hipótesis: el recuerdo es un recuerdo, es decir, es un recuerdo en una imagen recordada. Es cierto que Bergson se expresa a veces en este modo. Sin embargo, a cuestiones es

mas complicadas, porque los dos primeros aspectos de la actualización (traslación y rotación) dependen de una actualización psíquica y los dos segundos (y dos tipos de movimiento) dependen de la sensorio-motricidad y de actitudes de cuerpo. Cualquiera que sea la solidaridad y la complementariedad de ambas dimensiones, una no puede actuar completamente a la otra. Cuando son estos afectados los movimientos del reconocimiento automático (perturbaciones mecánicas de la sensorio-motricidad), entonces el recuerdo mantiene con el movimiento regular su actualización psíquica y conserva su aspecto normal, pero cuando puede prolongarse en movimiento, al resultar impuesta el estado anormal de su actualización, también están afectados los movimientos del reconocimiento atento (perturbaciones dinámicas de la sensorio-motricidad), entonces la actualización psíquica está sufriendo mucho más comprometera que en el caso precedido, porque aquí la actualización es realmente una combinación de la actualización y Bergson mantiene, sin embargo, que incluso aquí ningún recuerdo se destruye. Solamente la apropiación es diferente.⁷ Quizá sea preciso comprender que los dos aspectos psíquicos y la actualización subsisten pero que están muy disociados respecto de una actualización en que pudiera insertarse y combinarse. En este caso, o bien tendríamos que pensar en una disociación (pero trataría el movimiento como complementario de la rotación) o bien en que no habría ninguna imagen recordada (distintiva, al menos, parecería destruir toda una categoría de imágenes recordadas). Como, por el contrario, la rotación tendría que insertarse en imágenes distintas, aunque distanciarlas de la memoria y que habrían renunciado a su solidaridad con las otras. En todo caso no basta con decir que según Bergson el re-

MML 244, 107-111 por tanto, dos formas de reconocimiento, una automática y otra atenta, a las que corresponden sendas formas de memoria, una motriz y actual instantánea y otra representativa y que dura. Sobre todo no se debe mezclar esta distinción, que se hace desde el punto de vista de la actualización del recuerdo, con una distinción completamente diferente, que se hace desde el punto de vista de la Memoria en su (memoria recuerdo y memoria imaginación).

Sobre los dos tipos de perturbaciones, véase tres textos esenciales: 245-106, 254-118, 314-196 en este último texto es donde Bergson distingue las perturbaciones mecánicas y dinámicas.

1. Véase MML 251, 119 cada evocación de los recuerdos está impedida y también 245, 108.

⁶ MML 314, 196.

cuerdo puro se conserva siempre; es preciso decir también que la enfermedad no suprime nunca la imagen-recuerdo como tal sino que pone en peligro solamente tal o cual aspecto de su actualización.

He aquí, por tanto, cuatro aspectos de la actualización: la traslación y la rotación, que forman los momentos propiamente psíquicos, e movimiento dinámico, que es la actividad del cuerpo necesaria para el buen equilibrio de las dos determinaciones precedentes, por fin, e movimiento mecánico, es decir a priori que representa el punto de radio de la actualización. Se trata, en todo esto, de la actualización del pasado al presente, de la actualización del pasado en función del presente de lo que Bergson llama *«atención a la vida»*. El primer momento asegura un punto de encuentro del pasado con el presente. Literalmente el pasado se dirige hacia el presente para encontrar un punto de contacto (o de atracción) con él. El segundo momento asegura una transposición, una traducción, una expansión del pasado en el presente: las imágenes-recuerdos resucitan en el presente las distorsiones del pasado, a menos aquellas que son útiles. El tercer momento, la actividad dinámica del cuerpo, asegura la armonía de los dos momentos precedentes, corrigiendo al uno por medio del otro y llevándolos hasta el final. El cuarto momento, e movimiento mecánico del cuerpo, asegura la utilidad propia del organismo y su rendimiento en el presente. Pero precisamente esta utilidad este rendimiento serían nulos si no se les añadiera a los cuatro momentos una condición que es vida para todos. Hemos visto que el recuerdo puro es contemporáneo del presente que *ha sido*. El recuerdo, cuando se está actualizando, tiende por tanto a actualizarse en una imagen contemporánea del mismo presente. Ahora bien, es evidente que una imagen-recuerdo tal, que un «recuerdo del presente» tal sería completamente inútil, ya que sólo vendría a duplicar la

imagen-percepción. Es preciso que el recuerdo se encarnice, no en función de su propio presente del que es contemporáneo, sino en función de un nuevo presente en relación con el cual es ahora pasado. El *«sujeto»* se resaca nuevamente por la naturaleza misma del presente, que no cesa de pasar, de ir hacia adelante y de abrir una separación. He aquí, pues, el quinto aspecto de la actualización: una especie de desplazamiento mediante el cual el pasado se encarna nuevamente en función del presente, distinto de aquel que *«ha sido»*. La actualización correspondiente a este último aspecto sería la *«purificación»*, es decir que se actualizaría el recuerdo del presente como tal)³⁰

Así se define el inconsciente psicológico distinto del inconsciente ontológico. El *«sujeto»* corresponde al recuerdo puro, virtual, impasible, *«inerte»*, *«en sí»*. Aquel representa el movimiento del recuerdo cuando se está actualizando los recuerdos, como los postales en el álbum, tienen entonces a encarnarse, presionan para ser recordados, ya que es precisa toda una represión surgida del presente y de «la atención a la vida» para rechazar aquellos que son inútiles o peligrosos³¹. No hay contradicción alguna entre dichas descripciones de dos *«sujetos»* distintos. Es más, toda la obra de *Matière et Mémoire* es un juego entre ambos, con consecuencias que nos quedan por analizar.

³⁰ ES, 25, 928, 146-150

³¹ ES, 896, 107

CAPÍTULO IV

«Una o muchas duraciones?»

El artículo bergsoniano presentaba los aspectos principales de su filosofía: una filosofía de percepción que sigue las líneas convergentes de las diferencias de naturaleza más o menos agudas de las experiencias sensibles. Se trata más bien de una percepción recordada y percibida, que de esas ideas y cosas que los recuerdos de un momento y momento. Este programa se encuentra realizado efectivamente en *Matière et Mémoire* (1896), primera mente después de la diferenciación naturalista entre la naturaleza de objeto y la de sujeto entre la percepción y el recuerdo, la materia y la memoria, el presente y el pasado. «Que es lo que sucede después. Sin duda resulta que la diferencia de naturaleza entre el recuerdo y la percepción tiende a borrarse cuando aquel se actualiza. Son hoy semejantes a las diferencias de grado entre las imágenes, recuerdos y las percepciones imágenes. Pero es lo mismo,

(Ve más arriba, págs. 24-27)

MAT, 225, 83: «Se pasa, por grados imperceptibles, de los recuerdos ordinarios a lo largo del tiempo a los movimientos que configuran su acción naciente o posible en el espacio...» 266, 135: «Hay ahí un progreso continuo. En ningún momento se puede decir con precisión que la idea o que la imagen-recuerdo termina, que la imagen-recuerdo o que la sensación comienza» 276, 148: «A medida que estos recuerdos toman la forma de una representación más

cuando nos falta el método de intuición permanecemos irremediablemente prisioneros de un mixto psicológico mal analizado, en el que no se pueden discernir las diferencias de naturaleza originales.

Pero es claro que en este nivel no disponemos todavía de un verdadero punto de unión. El punto de unidad debiera ser razón del mixto *por el otro lado* del giro de la experiencia — no confundirse con el en la experiencia. En efecto, Bergson no se contenta con decir que entre la imagen recordada y la percepción imagen se dan solo diferencias de grado, sino que además presenta una proposición ontológica mucho más importante: *si el pasado coexiste con su propio presente y además coexiste consigo mismo en diversos niveles de contracción, debemos reconocer que el presente es solamente el nivel más contraído del pasado*. En este caso el presente puro y el pasado puro, la percepción pura y el recuerdo puro en cuanto tales, la materia y la memoria puras son tienen diferencias de extensión y de contracción — concentrando así una unidad ontológica. Al descubrir en el fondo de la memoria recordada una memoria contracción más profunda, hemos fundado la posibilidad de un nuevo *monismo*. Nuestra percepción contrae a cada instante una multitud incalculable de elementos rememorados: nuestro presente contrae infinitamente nuestro pasado a cada instante. «Los dos términos que primeramente habíamos separado se vuelven a soldar íntimamente». En efecto, «que es una sensación» es la operación de contraer trillones de vibraciones sobre una superficie receptiva. De esas sí es la cualidad, que no es otra cosa que la cantidad contraída. De este modo la noción de contracción (o de tensión) nos proporciona el medio para superar la cualidad cantidad homogénea cantidad

heterogénea y de hacernos pasar de una a otra en un movimiento continuo. Y a la inversa si es verdad que nuestro presente, mediante el cual nos insertamos en la materia, es el grado más contraído de nuestro pasado, la materia será a su vez como un pasado infinitamente dilatado, distendido — tan distendido que el momento precedente ha desaparecido cuando el siguiente aparece. De este modo la idea de distensión — o de extensión — se accion va extendiendo — sobrepasando dualidad de momentos y de lo extenso y nos proporciona el medio para pasar de uno a otro. Porque la percepción es extensa y la sensación extensa en la medida en cuanto que contrae es precisamente algo extendido — y precisamente algo distendido — la percepción nos lleva a disponer del pasado con la exacta proporción en que lo percibimos en el tiempo.

De ahí la importancia de *Matière et Mémoire* el movimiento se atribuye a las cosas mismas, de tal modo que las cosas materiales participan directamente de la creación, formando un caso límite de duración. La obra *Les Deux sens immédiats* es superada: el movimiento está tanto fuera de nosotros como en nosotros a la vez. Y es solo un caso entre otros en la duración⁴. Pero entonces se plantea todo tipo de problemas. Debemos distinguir entre ellos dos fundamentales.

1.º ¿No se da una contradicción entre los dos momentos de método, entre el dualismo de las diferencias de naturaleza y el monismo de la contracción distensión? Porque en nombre del primero denunciábamos a los filósofos que se atenían a las diferencias de *grado* y de *intensidad*. Mas aquí lo que denunciábamos eran las falsas nociones de grado y de intensidad, a igual que la de contracción, o

⁴ Sobre la superación de ambos dualismos, cantidad-cualidad y extenso-intenso, cfr. MM. caps. I y IV.

⁵ Sobre el movimiento como perteneciente a las cosas lo mismo que al Yo, cfr. MM. 331, 210; 340, 130.

completa, más concreta y más consciente, tienden más a confundirse con la percepción que las atrae y cuyo cuadro adoptan».

MM, 292, 68.

que la duración es muy numerosa, que la nuestra está acuñada entre duraciones más relajadas y duraciones más tensas, más intensas. «Desde entonces se advierten duraciones tan numerosas como se quiera a cual más diferente de una de otra.» La idea de una coexistencia virtual de todos los niveles del pasado, de todos los niveles de tensión, es extendida, por tanto, al conjunto del universo. Esta idea no sólo significa la relación con el ser, sino también la relación de todas las cosas con el ser. Todo sucede como si el universo fuera una formidable Memoria. Y el grado de fidelidad de la potencia del método de intuición sería el más apto para superar tanto el localismo como el realismo, afirmar la existencia de objetos *internes* y *superiores* a nosotros, aunque en un cierto sentido inferiores a nosotros, y aceptar coexistencia conjuntamente sin dificultad. La extensión de la coexistencia virtual a una multitud de duraciones específicas aparece claramente en *L'Évolution créatrice* donde la vida es comparada con una memoria, correspondiendo los genes a las especies a los recuerdos de esta memoria viva. Tenemos así, por tanto, una visión ontológica que parece implicar un pluralismo generalizado.

Pero precisamente en *L'Évolution créatrice* esta perfectamente señalada una importante restricción si se dice que las cosas duran, no es tanto en sí mismas e absolutamente cuanto en relación con el Todo de universo de que participan en la medida en que sus distinciones son artificiales. Así el error de azucar nos hace esperar sólo por que, a pesar de su corte arbitrario, se abre al universo en su conjunto. En este sentido ninguna cosa tiene ya duración propia. Sólo enmarcan una duración los seres semejantes a nosotros: duración psicológica, después los vivientes que forman el mundo natural: sistemas cerrados

relativos, y finalmente el Todo de universo¹. Ya no se trata, por tanto, de un pluralismo generalizado sino restringido.

Finalmente *Durée et Simultanéité* recapitula —idas a las hipótesis posibles: pluralismo generalizado, pluralismo restringido, monismo.² Según la primera habría coexistencia de ritmos completamente diferentes, de duraciones realmente distintas y, por tanto, multiplicidad radical del tiempo. Bergson añade que si la hipótesis fuera realmente esta hipótesis, pero que fuera estrictamente sólo se podría aplicar a las especies vivientes. «No aceptamos entonces, ni venimos realmente a dar razón alguna para extender al universo material esta hipótesis de una multiplicidad radical de duraciones.» De ahí la segunda hipótesis: la coexistencia fuera de nosotros no se distingue más por duraciones absolutamente diferentes sino por una cierta forma relativa de participar en nuestra duración y de escapar a ella. Parece que Bergson condensa aquí la doctrina provisional de *Le Deuxième immédiat*. Habría una participación misteriosa de las cosas en nuestra duración, una participación inexpresable y la doctrina más elaborada de *L'Évolution créatrice* esta participación en nuestra duración se explicaría por la pertenencia de las cosas al Todo de universo. Pero incluso en el segundo caso se mantiene el misterio respecto a la naturaleza del Todo y a nuestra relación con él. De ahí la tercera hipótesis: sólo habría un tiempo único, una duración única, la que todo participa, incluidas nuestras conciencias, incluidos los seres vivos, incluidos

1 Cf. 302, 10: «Qué puede decirse sino que el vano de agua, el azúcar y el proceso de disolución del azúcar en el agua son sin duda abstracciones, y que el Todo en el que han sido recorridas por mis sentidos y mi entendimiento penetra quizá al modo de una conciencia?» Sobre el carácter particular del ser vivo y su semejanza con el Todo, cf. 307, 15. Pero ya *Matière et Mémoire* invoca al Todo como la condición bajo la cual se atribuye a las cosas un movimiento una duración. MM, 329, 216, 332, 221.

2 Véase 303.

da la totalidad del mundo material. Ahora bien, para sorpresa del lector Bergson presenta esta hipótesis como la más satisfactoria: *un seul Temps, une, unique, impersonnel*. En resumen, el monismo del Tiempo. Nada más sorprendente. Cualquiera de las otras dos hipótesis hubiera parecido expresar mejor el espíritu del bergsonismo, ya fuese según *Matière et Mémoire* ya según *L'Évolution créatrice*. Es una otra cuestión, Bergson que desea *Les Instants immédiates* contra la eternidad, es decir el tiempo real como una «multiplicidad»?

¿Qué es lo que has querido? Sin duda, confrontación con la teoría de la Relatividad. Esta confrontación se le impone a Bergson porque la Relatividad, por su cuenta, tiene sus propias ideas sobre los conceptos de tiempo como los de expansión y la contracción de los cuerpos y de la duración. Pero, sobre todo, esta confrontación no surge. Prescindente es a la preparación por la noción fundamental de Multiplicidad que Bergson recoge de Richard y que Bergson había utilizado por su cuenta en *Les Instants immédiates*. Retomamos sumariamente los argumentos básicos de la teoría de Einstein y como Bergson la resume todo habla de una eternidad real de movimiento, una eternidad una contracción de los cuerpos y una dilatación de su tiempo. A partir de ella se construye con una independencia y una rigurosidad, de donde de ser una línea pura, un sistema móvil o estacionario para un sistema fijo, es más en virtud de la relatividad del reposo y del movimiento acelerado es la contracción y la extensión y esas dilata-

ciones de tiempo, estas rupturas de simultaneidad se vuelven a simultaneidad nuevamente hay y en este sentido una multiplicidad de tiempos, un paralelismo de tiempos, que transcurren con velocidades diferentes, pues ellos reales y cada uno propio de un sistema de referencia y como una singular un punto se tiene necesario tener su posición en el tiempo a igual que en el espacio. La totalidad del tiempo consiste en ser una cantidad continua de espacio es precisamente su lugar el espacio, el tiempo que se divide simultáneamente en espacio y en tiempo de infinitas maneras, cada una propia de un sistema.

De que trata la discusión de Contracción. La discusión del movimiento, multiplicidad son, no como todas ellas, atribuyen a Bergson, quienes emplean por su cuenta. Bergson quiere decir que el tiempo es el tiempo es decir el tiempo se extiende en el tiempo. La discusión es el espacio es el tiempo que tiene la multiplicidad se trata. Recordemos que Bergson apoya los tipos de multiplicidad, las multiplicaciones actúan, numéricas y geométricas y las relaciones de los límites continuas y discontinuas. Es cierto que en la terminología de Bergson el tiempo de la ciencia pertenece a la primera categoría. Bergson es reconocido a la ciencia haber confundido los dos tipos de multiplicidad, por consiguiente el hacer resaltar la confusión de la ciencia con el espacio. La discusión versa tan sólo en apariencia sobre si el tiempo es o no múltiple. El verdadero problema es en saber cuál es la multiplicidad propia de un tiempo. Esto se ve bien en la forma en que Bergson sostiene la existencia de un tiempo único, universal e impersonal.

«Cuando estamos sentados al borde del río, el correr del agua y el susurro de un barco que cruza de un pajaro y murmulio intermitido de nuestra voz profunda son para nosotros tres cosas diferentes o una sola

125, 56-59) Bergson llega a decir que este Tiempo impersonal sólo tiene un único y mismo ritmo: *Matière et Mémoire* por el contrario, afirma la pluralidad de ritmos y el carácter personal de las duraciones (cfr. 342, 292) uno es por más tiempo esta duración impersonal y homogénea, la misma para todos y para todos. a). Mas no hay contradicción en D's la diversidad de ritmos recomplazará a la de ritmos por razones de precisión terminológica, y el Tiempo impersonal no será de ningún modo, como tenemos, una duración impersonal homogénea.

según queramos.¹⁴ Bergson le otorga aquí a la atención el poder de «repartirse sin dividirse», de «ser una y muchas», pero, de un modo más profundo, le otorga a la duración el poder de englobarse a sí misma. El correr del agua, el vuelo del pájaro, el marmallo de mi vida forman tres flujos, pero lo son porque mi duración es uno entre ellos y además el elemento que contiene a los otros dos. «Por que no contentarse con dos flujos, mi duración y el vuelo del pájaro, por ejemplo. Porque nunca podría decirse que los flujos coexisten o son simultáneos si no es sucesivos contenidos en un tercero. El vuelo de pájaro y mi duración son simultáneos en la medida en que mi propia duración se desdobra y se refleja en otra que la contiene al mismo tiempo que contiene el vuelo del pájaro: hay, por tanto, una triplez fundamental de los flujos.¹⁵ En este sentido, la duración tiene esencialmente el poder de revelar otras duraciones, de englobar a las demás y de englobarse a sí misma hasta el infinito. Pero se ve que este intento de la reflexión o de la atención de volver a la duración sus verdaderos caracteres, a los que constantemente hay que apearse, la duración no es simplemente indivisible, sino lo que tiene un estilo más particular de división, no es simplemente sucesión, sino coexistencia muy particular, simultaneidad de flujos. El sta es nuestra primera idea de simultaneidad. Llamamos entonces simultáneos a dos flujos exteriores que ocupan a una misma duración y porque uno y otro se mantienen en la duración de un tercero, la nuestra. El sta, simultaneidad de

¹⁴ DS, 67.

¹⁵ DS, 59: «Nos sorprendemos desdoblando y multiplicando nuestra conciencia. » Este aspecto reflexivo de la duración la aproxima particularmente a un agua. Sobre la triplez, cfr. 70: hay, en efecto, tres formas esenciales de continuidad: la de nuestra vida interior, la del movimiento voluntario y la de un movimiento en el espacio.

flujos nos conduce a la duración interna, a la duración *cease*.

Volvamos de nuevo a los caracteres con los que Bergson define la duración como multiplicidad virtual o continua: por una parte, se divide en elementos que difieren en naturaleza, por otra, estos elementos o partes coexisten actualmente en la medida en que la división está efectivamente hecha y nuestra conciencia «detiene la división en alguna parte, así se detiene también la simultaneidad». Si nos situamos en un momento en que la división no está hecha, es decir, en lo virtual, es evidente que no hay más que un solo tiempo. Como entonces ahora en un momento en que la división está hecha, sean los flujos, por ejemplo, el de la carrera de Aquiles y el de la carrera de la tortuga. Decimos que difieren en naturaleza y si llevamos la división todavía a más lejos, cada paso de Aquiles entre de cada paso de la tortuga. Que la división esté sometida a la consideración de estar hecha, actualmente significa que las partes (flujos) deben ser vividos, al menos estar planteados y pensados como pudiéndolo serlo. Ahora bien, toda la tesis de Bergson consiste en demostrar que *son* en la perspectiva de un tiempo único pueden ser variables o *varidos*. El principio de la demostración es el siguiente: cuando admitimos la existencia de muchos tiempos, nos contentamos con considerar el flujo A y el flujo B, o incluso la imagen que el sujeto de A se hace de B (recordo como Aquiles con el conejo imagina que la tortuga puede vivir su carrera). Para plantear la existencia de dos tiempos nos vemos forzados a introducir un factor extraño: la imagen que A se hace de B, saliente que B no puede vivirse así. Es un factor completamente simbólico, es decir, que se opone a lo vivido, que *excluye* lo

¹⁶ DS, 68 y 81.

¹⁷ MM, 341-2.

vivir — son por medio de el el pretendido segundo tiempo se realiza. Bergson concluye de aquí que existe un Tiempo y uno solamente en el nivel de las partes actuales como en el del todo virtual. Pero enseguida veremos que significa esta oscura demostración.

[illegible]

La demostración bergsoniana del carácter contradictorio de la pluralidad de tiempos sigue siendo muy oscura. Precisemos a un nivel de la teoría de la Relatividad, ya que, paradójicamente, solo esta teoría permite convertir clara y convincente. El hecho, en cuanto se trata de flujos cualitativamente distintos puede ser difícil saber si los dos sujetos viven y perciben el mismo tiempo o no se apuesta por la unidad, pero solo como una hipótesis. Bien. El resultado, a tenor de la Relatividad, se sitúa en la hipótesis siguiente: ya no se trata de flujos cualitativos sino de sistemas con estado de desplazamiento, por propia influencia, en los que los observadores son diferentes, pues ya no hay un sistema privilegiado. Aceptemos esta hipótesis. Entonces dice que el tiempo de los sistemas, S y S' , no es el mismo. Pero ¿cuál es ese otro tiempo? No es el de Pedro o el de Pablo o S' , y que, por hipótesis, los dos tenemos el derecho de considerarlos como sistemas de referencia. Escríbalo. Entonces que ese otro tiempo es el que Pedro concibe como suyo y que puede ser visto por Pablo. La parte *Y aquí está el núcleo de la argumentación bergsoniana* es la de la Pedro pega sobre ese tiempo una etiqueta a nombre de Pablo, pero si se representara a Pablo concibiendo su propio tiempo y haciendo de por eso un sistema veraz a Pablo tomar su propio sistema por sistema de referencia y situarse entonces en ese tiempo por el que se refiere a cada uno de los sistemas de los que hablamos con él. Por eso mismo también por otra parte, Pedro abandona personalmente su sistema de referencia por conservar su existencia como flujo y por consiguiente también su conciencia. Pedro ya solo se ve a sí mismo como una visión de Pablo⁵⁰. En resumen, el otro tiempo

¹⁰ Sobre esta hipótesis de la Relatividad, que define las condiciones de una experiencia crucial, cfr. [36, 97, 114, 164]

$$25. \quad \frac{1}{2} \log_2 \frac{1}{n} = \frac{1}{2} \log_2 n^{-1} = \frac{1}{2} (-1) \log_2 n = -\frac{1}{2} \log_2 n$$

e movimiento de distensión alcanza su fin como la en-
voluta exterior de todas las extensiones (como acciones
de extender) posibles. En este sentido no es la materia,
no es la extensión la que está en el espacio sino todo lo
contrario.²⁹ Y si consideráramos que la materia tiene mil
formas de distenderse o de extenderse, debemos decir
que existe todo tipo de extensiones distintas, todas e las
emparentadas pero también cuantificadas, que terminaran
por confundirse solamente en nuestro esquema de es-
pacio.

Lo esencial en efecto, está en saber cuánto tienen de
relativas la distensión y la contracción una respecto de la
otra. El que es lo que se distiende sino algo contrahido
el que es lo que se contrae sino algo extendido, distendi-
do. *Por eso siempre hay extensión en nuestra duración y siempre
hay duración en la materia.* Cada vez seríamos contrahidos
en una cualidad sensible a millones de vibraciones o de sa-
cudidas elementales, pero lo que contrahimos de este
modo, lo que es este movimiento intensivo es la materia, es
la extensión (como acción de extender). En este sentido
no hay lugar para preguntarnos si hay sensaciones espa-
ciales, cuales le son y cuales no. Por las nuestras sensacio-
nes son extensivas, todas son asintomáticas y extensas,
aunque en grados diversos y en diferentes estadios segun
el grado de contracción que operen. Las cualidades per-
tencen a la materia tanto como a nosotros mismos.
pertenecen a la materia, están en la materia en virtud
de las vibraciones y de los números que las escanden
internamente. Por tanto, las extensiones están toda-
vía cuantificadas y no son separables de las contraccio-
nes que se distienden en ellas, a su vez, la materia
nunca está lo bastante distendida para ser espacio

puro, para dejar de tener ese mínimo de contracción por
el que participa de la duración y por el que esta misma es
duración.

Inversamente, la duración nunca está lo bastante con-
traída para ser independiente de la materia inferior en la
que opera y de la extensión (como acción de extender)
que viene a tensar. Volvamos a la imagen de como inver-
tido su vertice nuestro presente representa el punto
más contraído de nuestra duración, pero también nuestra
inserción en lo menos contraído, es decir en una materia
infinitamente distendida. Por eso la inteligencia, según
Bergson, tiene dos aspectos correlativos constituyentes
de una inteligencia que es esencial y concomitante de
la materia, según nuestra adaptación a la materia, se
ajusta a la materia pero lo hace sólo a través de su mi-
nimo de duración a fuerza de insertarse en la materia en un
punto de tensión que le permite dominarla. Por tanto, en
la inteligencia se deben distinguir la forma y el sentido.
tiene su forma en la materia con la materia y el grado de su
forma, es decir, en lo más distendido, pero su sentido lo
tiene a lo encuentra en lo más contraído, precisamente lo
cual domina y organiza la materia. Se trata, por tanto, que su
forma se separe de su sentido pero en tal que su senti-
do sigue estando presente en ella y como ser reconstruido
por la duración. Por eso Bergson rechaza firmemente
cualquier *genesis simple* que pretenda dar razón de la in-
teligencia a partir de un orden de la materia supuesto le
anterior o que pretenda dar razón de los sentimientos de
la materia a partir de categorías de la inteligencia dadas
también ya por supuestas. Sólo puede haber una *genesis
simultánea de la materia y de la inteligencia*. En primer
lugar, un paso la otra la inteligencia se contrae en la mate-
ria a mismo tiempo que la materia se distiende en la du-
ración. ambas a dos encuentran en la extensión la forma
que les es común, su equilibrio, a sabiendas de que la in-

²⁹ Sobre el espacio como esquema, cfr. MM, 341, 232, 344-345 y *in*,
LC, 467, 207.

La crítica de la intensidad tal como aparece en *Les Deux sensuelles* es muy antigua. El sta dirigió la contra la noción misma de cantidad intensiva o solamente contra la idea de una intensidad de estados psíquicos. Porque «si bien es verdad que la intensidad nunca es dada en una experiencia pura, que es a la que da todas las cualidades que experimentamos». De este modo *Matière et Matière* recibe intensidades, grados e vibraciones en las cualidades que vivimos como tales fuera de nosotros y que como tales pertenecen a la materia. Hay números enteros en las cualidades intensivas comprendidas en la duración. Es preciso señalar tanto en aquí de contradicción en Bergson o en las obras de momentos diferentes de método, sobre los que recae el acierto alternativamente pero que coexisten todos en una dimensión de profundidad.

1. Bergson comienza a explicar toda la visión del mundo en la unidad de las diferencias de grado o de intensidad. Se viene aquí, en efecto, al esencial, es decir a las articulaciones de la realidad: las diferencias cualitativas, las diferencias de naturaleza. Hay una diferencia de naturaleza entre el espacio y la duración, la materia y la memoria, el presente y el pasado, etc. Esta diferencia no la descomponemos más que en la fuerza de descomponer los mixtos dados en la experiencia, en lo más alto del «grado». Descubrimos las diferencias de naturaleza en relación con las tendencias actuales entre dos direcciones actuales en estado puro que se reparten cada mixto. Es el momento del dualismo puro o de la división de los mixtos.

2. Pero ya vemos que no basta con decir que la diferencia de naturaleza se da entre dos tendencias, entre dos direcciones, entre el espacio y la duración. Porque una de las direcciones toma sobre sí todas las diferencias de naturaleza, recayendo en la otra dirección, en la otra tendencia todas las diferencias de grado. La duración

comprende todas las diferencias cualitativas hasta el punto de darse como alteración en relación consigo misma. Es el espacio el que experimenta exclusivamente las diferencias de grado, hasta el punto de aparecer como el esquema de una divisibilidad infinita. De igual modo la Memoria es esencialmente diferencia y la materia esencialmente repetición. Pero eso ya no hay diferencia de naturaleza entre las tendencias, sino diferencia entre las tendencias de naturaleza que corresponden a una tendencia y diferencias de grado que remiten a la otra. Es el momento del dualismo neutralizado, compensado.

3. La duración, la memoria y el espacio es la diferencia de naturaleza en sí y para sí, y el espacio, o la materia es la diferencia de grado fuera de sí y para nosotros. Entre ambos se dan todos los grados de la diferencia, y se prefiere toda la naturaleza de la diferencia. La duración es otra cosa que el grado más contenido de la materia, la materia es el grado más contenido de la duración. Pero por otra parte la duración es con una naturaleza natante y la materia como una naturaleza natante. Las diferencias de grado son el grado más bajo de la diferencia, las diferencias de naturaleza son la naturaleza más elevada de la diferencia. No hay ya dualismo alguno entre la naturaleza y los grados. Todos los grados coexisten en una misma Naturaleza, que se expresa por un modo como diferencias de naturaleza y por el otro en las diferencias de grado. Este es el momento del monismo: todos los grados coexisten en un solo Tiempo que es la naturaleza en sí misma. No hay contradicción entre este monismo

¹ Este «naturalismo ontológico» aparece claramente en MR sobre la Naturaleza natante y la Naturaleza natada, (cfr. 1024, 56). Es aquí donde aparece la noción, extraña en apariencia, de «plan(o) de la naturaleza» (1022, 54). A pesar de ciertas expresiones de Bergson («segundo por la naturaleza», 1029, 63), no es preciso interpretar esta noción en un sentido demasiado finalista: hay muchos planes y cada uno corresponde, como veremos, a uno de los grados o niveles de contradicción que coexisten conjuntamente en la duración. Más que a

y el cual se ve como momentos de metecio. Porque la totalidad era vacía entre tendencias actuales, entre direcciones actuales que conducen mas allá del primer grado de experiencia, pero la unidad se eleva a cabo en un segundo grado y coexistencia de todos los grados de todos los niveles es virtualmente virtual. El punto es anterior a la experiencia. Dicho punto no parece de semipanza con el Todo, pero los grados y los niveles de coexistencia coexisten en un tiempo único y a la vez en forma, pero este Todo y este Todo son virtualidad pura. El Todo es parte y este Todo tiene un futuro, pero solamente en forma y por eso Bergson no es contrario al cambio. La totalidad es de grados diferentes en una coexistencia virtual, en un tiempo único, en una Totalidad simple.

...

Esta filosofía se pone que la unidad y la virtualidad de ser algo es de naturaleza. Es necesario que algo en su totalidad sea virtualmente. La totalidad solo se puede ser virtualmente, por lo que solo es capaz de recibir el cual no dar razón de ser a la fuerza. No es necesario a la vez a la vez los momentos anteriores un cuarto momento, el del dualismo recordado como un momento no surgiendo de

se puede decir que Bergson esta sola de *impulsu* y *latit*. Se trata de una virtualidad que se es virtual. El Todo es una totalidad que se esta diferenciando en

una totalidad que se esta diferenciando. La sensación de la consistencia en proceder por asociación y desde la unidad por asociación. En los ejemplos de los momentos de la se divide el mundo y animal, lo mismo se divide en momento y en la experiencia al instante a su vez, se divide en muchas direcciones, que se actualizan en especies y versos y en la experiencia misma tiene sus momentos y sus actualizaciones particulares. Todo se mueve como una V. Se actualiza con el movimiento mismo de la diferenciación en series ramificadas y se mueve por se expresa en la totalidad de la experiencia en la actualidad. Cuando se divide según la totalidad es que el todo se divide según la materialidad que trae consigo el grado de extensión (como acción de extender) que contrae. Pero la diferenciación no tiene solamente una causa externa. La duración se diferencia en sí misma por una fuerza interna y expresa solo tiempo y se mueve solo avanza en series ramosas y ramificadas⁵. La Duración se lleva precisamente vida que se muestra en este movimiento. La diferenciación es la actualización. Por lo tanto la totalidad es la totalidad. La totalidad es virtual que se divide según las leyes de la diferenciación, pero que sigue dando testimonio en cada línea de su unidad, de su totalidad subsistentes. De este modo cuando la vida se divide en partes y en la totalidad es animal se divide en momento y en la experiencia. Cada lado de la totalidad es una totalidad, cada lado es un determinado aspecto, como una totalidad que la acompaña, testimoniando su originalidad.

⁵ Cf. *Id.*, 572, 90 y MR 1225, 313. «La esencia de una tendencia vital es desarrollarse en forma de haz, creando por el solo hecho de su crecimiento sus direcciones divergentes entre las que se reparte el impulso». Sobre el impulso aquí de una Totalidad en principio indivisa, de una Unidad y de una Simplicidad.

⁶ *Id.*, 578, 99.

un proyecto o a un fin, la pasiva planifica remite a los cortes, a las secciones del todo.

⁷ Según Bergson, la palabra «Todo» tiene un sentido, pero a condición de designar algo actual. Bergson recuerda constantemente que el Todo no es todo. Lo que no significa que la idea de todo esté desprovista de sentido, uno que designa una virtualidad cuyas partes actuales no se dejan totalizar.

Por eso hay una aureola de instante en la inteligencia, una nebulosa de instante en la inteligencia, un algo de animado en las plantas, un algo de vegetativo en los animales.¹ La diferenciación es siempre la actualización de una virtualidad que persiste a través de sus líneas divergentes actuales.

Encontramos de nuevo aquí un problema propio del bergsonismo: hay dos tipos de división que es preciso no confundir. Según el primer tipo partimos de un mixto, ser en parte de la mezcla espacio-tiempo, o sea la mezcla imagen percepción e imagen recuerdo. Este mixto se divide en dos líneas divergentes actuales que difieren en naturaleza y que prolongamos más allá del giro de la experiencia (inter, puro y duración pura), o bien presentando el puro y pasado puro. Pero en este momento estamos hablando de otro tipo de división completamente distinto. Pues, no siendo en parte, es una totalidad, una simplicidad, una totalidad virtual. Es esta unidad a la que se actualiza siguiendo líneas divergentes que difieren en naturaleza, es ella la que se actualiza y desarrolla lo que tenía virtualmente en sí. Por ejemplo, la duración pura se divide a cada instante en dos direcciones, una de las cuales es el pasado y otra el presente, o sea, el impulso vital se actualiza a cada instante en dos momentos, una de ellos tiene en sí el pasado y nuevo en la materia y otro de continuación que se vuelve se crea hasta la duración. Veamos cómo las líneas divergentes obtenidas en los dos tipos de división se relacionan y se superponen o al menos se corresponden es exactamente en el segundo tipo de división encontramos el nuevo elemento de naturaleza

identicas o análogas a las determinadas según el primer tipo. En ambos casos se critica una y se afirma una que retiene solamente diferencias de grado, así donde más profundamente hay diferencias de naturaleza. En ambos casos se determina un dualismo entre tendencias que difieren en naturaleza. Pero no se trata en ningún momento del mismo estado de dualismo; no se trata en modo alguno de la misma división. En el primer caso se trata de un dualismo reflexivo que proviene de la descomposición de un mixto impuro, constata el primer momento del mixto. En el segundo caso se trata de un dualismo reflexivo que proviene de la diferenciación de un simple o de un Puro, o sea, el segundo momento del mixto, que por lo tanto recupera el punto de partida sobre ese nuevo plano.

Una segunda se puede encontrar, cada vez con mayor frecuencia, es la naturaleza de este Virtual, uno y simple. Como se explica que a los setenta y tres años, en *Les Deux-Immortalités* y después en *Matière et Mémoire*, haya una importancia especial a la virtualidad en el momento en que recusa a la categoría e posibilidad. La razón está en que la virtualidad se sitúa fuera de lo apostrofa al menos desde dos puntos de vista. En efecto, desde un determinado punto de vista lo posible es lo contrario de lo real, se opone a lo real, pero al otro la virtual se opone a lo actual, lo cual es igualmente completamente distinto. Debemos tomar en serio este terminológico: lo posible no tiene realidad, aunque pueda tener actualidad; inversamente, lo virtual no es actual, pero posee en cuanto tal una realidad. También aquí la mejor fórmula para definir los estados de virtualidad sería la de Proust: «reales sin ser actuales, ideales sin ser abstractos». Por otra parte, desde un punto de vista distinto, es posible es

¹ En efecto, los productos de la diferenciación no son nunca completamente puros en la experiencia. Además, cada línea «compensa» lo que tiene de exclu-

o. Por ejemplo, la línea que comienza en el tiempo, en la duración, etc., es equivalente del instante, un instante virtual representado por la duración (cf. *ATR*, 1068, 114).

² El gran reproche que Bergson dirige a los filósofos de la Naturaleza es el de que se confunden los dos tipos de división, la división de la duración y la diferenciación. *EC*, 609, 137.

raciones, por pequeñas que sean, a ser debidas al azar, permanecerían exteriores e «indiferentes» unas respecto de otras, 2.º al ser exteriores, lógicamente, sólo podrían entrar unas con otras en relaciones de asociación y de acción, 3.º al ser indiferentes, ni siquiera tendrían realmente el medio de entrar en relaciones de ese tipo, por que no habría razón alguna para que pequeñas variaciones sucesivas se encadenen y se actúen en una misma línea, ni tampoco para que variaciones bruscas y simultáneas se coordinen en un conjunto vital. Aun que se trate que la acción se determine y la influencia de las relaciones exteriores las tres que, pues subsisten, bajo otro aspecto, la razón está en que las diferencias todavía son interpretadas en la perspectiva de una causalidad puramente exterior, el sustrato fuerza ser un efecto pasivo, de hechos abstractamente concebibles e condicionales en sus relaciones, más en lo que son incapaces de hacer otra cosa que actuar, pero sin poder formular sus causas.

La razón de la evolución misma consiste, pues, en conectar las variaciones vitales como otras tantas determinaciones actuales, que deberían entonces comportarse sobre una única y misma línea. Las tres exigencias de una línea de vida son las siguientes: 1.º La evolución vital sólo puede ser vital, pero, como el desarrollo físico únicamente en este sentido la diferencia a cambio no es accidental, y las variaciones encuentran en ella su tendencia a una causa anterior. 2.º Las variaciones no entran en relaciones de asociación ni de acción sino, por el contrario, de asociación y de acción. 3.º En consecuencia, una vitalidad que se actualiza siguiendo líneas de diver-

¹ *Id.*, 549-550, 64-70.

² *Id.*, 555, 72: «cómo habría podido una energía física exterior, la luz por ejemplo, ser la causa determinante de la vida, una máquina capaz de actuar».

gencia de tal modo que la evolución no va de un término actual a otro término actual en una serie armónica homogénea, sino de un virtual a los términos heterogéneos que la actualizan a lo largo de una serie ramificada.²

Pero habrá que preguntarse cómo la Simplicidad, o la «identidad original», tiene el poder de diferenciarse. Precisamente a respuesta esta contesta Bergson en *Matière et Mémoire*. Y el encadenamiento de *L'Évolution créatrice* con *Matière et Mémoire* es perfectamente explicable. Si es lo que la virtud en tanto virtud tiene una realidad extendida, extendida a todo el universo, consiste en todas las gradaciones existentes de las virtudes y de virtudes en la gradación memoria, como universal, porque lo mismo consigo con más o menos diferencias de nivel, y cada una algunos apuntes breves como puntos notables que le son propios, todos es, a la vez, y por dos, estos puntos son virtuales. Pertenecen a una misma línea, coexisten en una unidad, están envueltos en una Simplicidad, forman las partes en potencia de un todo virtual. Son la realidad de este virtual. Este era el sentido de la teoría de las manifestaciones virtuales, que anima a Bergsonismo desde el principio. Cuando la virtualidad se actualiza, se diferencia, se desarrolla, como el desarrollo de sus partes, se hace según líneas divergentes, pero correspondiendo cada una a un tal o cual grado de totalidad virtual. Aquí ya no se da coexistencia alguna, solamente hay líneas de actualización, unas simples, otras

³ Sin duda, la idea de líneas divergentes o de series ramificadas no es desconocida por los evolucionistas desde el siglo XVIII. Pero lo que a Bergson le importa es que estas divergencias de direcciones sólo se pueden interpretar bajo la perspectiva de la actualización de un virtual. Según R. Ruyer, hoy en día se en contrarían exigencias análogas a las de Bergson: apelación a un potencial trans-especie, onírico e inventivo, rechazo de la interpretación de la evolución en términos puramente actuales. *Element de psychobiologie*, Presses Universitaires de France.

simultáneas, pero que representan cada una de ellas una actualización en un modo de ser y no se combinan con las otras líneas o las otras direcciones. No obstante, cada una de estas líneas corresponde a uno de esos grados de coexistencia con todos en lo virtual; actualiza el nivel de mismo separándolo de los demás, encarna sus puntos nodales ignorando el tiempo que pasa en los otros niveles. Las líneas parecen pensar que cuando la duración se divide en extensiones y la vida se ve en planta y animal se actualizan diferentes niveles de contracción, que son coexistentes en cuanto permanecen virtuales. Y cuando el tiempo mismo se divide en instantes, favorece, o cuando el tiempo particular se divide en épocas, sobreviene sucesos o niveles o se recorren actualidades en la región de la vida de valores. Y no se trata de creer que las líneas de vitalización se contentan con alabar y reproducir por simple semejanza los niveles o grados y etapas de extensión de contracción, por muy estrechamente que se correspondan, pues lo que existía en la virtualidad de existencia virtual y se distribuye en líneas o partes simultáneas, cada una de las cuales retiene e ignora, aunque al mismo tiempo las sucesos, todo un determinado punto de vista. También estas líneas de diferenciación son verdaderas creadoras, solo actualizan por inversión y en estos condiciones crean y representan lo físico, vital y psíquico del nivel ontológico que encarnan.

Si releamos simplemente algunas que han terminado a

cada línea, entonces esta vemos entre ellas relaciones, ya sea de gradación o ya sea de oposición entre la planta y el animal, por ejemplo, o entre el animal y el hombre, solo veremos diferencias de grado. También introduciríamos en cada uno de ellos una oposición fundamental, ya veremos en uno el negativo respecto a la inversión de nivel, el obstáculo que se opone al otro. Sucesos o momentos que Bergson se expresa así en términos de contracción de materia es presentada como el obstáculo que el espíritu y la vida debe superar y la materialidad como la inversión del movimiento de la vida.⁴ Sin embargo, no debemos pensar que Bergson vuelve de nuevo a una concepción de lo negativo que había expresado anteriormente, como tampoco vuelve a una terminología de degradaciones. Es suficiente colocar los términos actuales en el movimiento que los produce y relacionarlos con la virtualidad que se realiza en ellos, por ver cómo la diferenciación no es una negación sino una creación y que la diferencia nunca es negativa sino esencialmente positiva y creadora.

...

Siempre encontramos veces en las expresiones de actualización o de diferenciación. Entre la vida y la materia, entre la distensión y la contracción, hay una correspondencia que da testimonio de la existencia de sus grados respectivos en el fondo virtual de la realidad esencial en el proceso de actualización. Cada línea de la vida se relaciona con un tipo de materia que no solo es un medio exterior, sino que en función del mismo el ser vivo se fabrica un cuerpo, una forma. Por esta razón el ser vivo aparece en relación con la materia, o se enfrenta al planteamiento de problema y capacidad de resolver problema.

⁴ Sobre este vocabulario negativo, cfr. El, todo el cap. I E.

* Camille Bergson dice (196, 627, 168): «Parece como si la vida, desde el momento de su aparición, exceptuando uno o dos puntos de interés para la especie que resulta de hacer. Último no ver que la vida procede aquí como la conciencia en general, como la memoria, el lector debe pensar que estos puntos corresponden a los puntos brillantes que destacan en cada nivel del cono. Cada línea de diferenciación o de actualización constituye, por tanto, un *aplus* (o) de la virtualidad que termina a su modo una sección o nivel virtual (cfr. más arriba, pag. 97 y 7).

la categoría misma de semejanza se encuentra subordinada a la de divergencia y de diferencia y de diferenciación. Aunque las formas o productos actuales pueden parecerse, ni los más miembros de actualización se parecen, ni los productos se asemejan a la virtualidad que encarnan. Por eso la actualización y la diferenciación son una verdadera creación. Es preciso que el Todo cree líneas divergentes según las cuales se actualiza y los medios desemejantes que actualizan cada línea. Hay libertad porque la vida no opera en direcciones pero no hay libertad porque dichas direcciones no se expresan en hechas, sino que son creadas a partir de ellas y recorren¹. Como nueva actualización correspondiente a un nivel virtual pero debe inventar cada vez. El hombre está en esta condición, crear y mejorar para el desarrollo de lo que se estaba en suelta para la distinción de lo que estaba confuso.

...

La Duración, la Vida, es el derecho memoria es de veros y conexiones, es el derecho libertad. De derecho espíritu y virtualmente. Toda a cuestión *quid facti* está en el hecho que condiciones. La duración llega a ser de hecho conciencia de sí, como la vida sucede *institucionalmente* a una memoria y a una libertad ex hecho. La respuesta de Bergson es esta: el hombre no vive sino en posesión con esto sobre la libertad. El hombre en este sentido el hombre es sin lugar a dudas la razón de ser de desarrollo en su totalidad. Se dirá que en el hombre y solo en el hombre lo actual se adecua a lo virtual, se dirá que el hombre es en

paz de recobrar todos los niveles, todos los grados de distensión y contracción que coexisten en el Todo virtual. Como si fuera capaz de todos los trenes es y lograra que sucediera en el todo lo que, en otra parte, solo se puede encarnar en especies diversas. Hasta en sus sueños recobra o prepara la materia. Y las duraciones que le son inferiores o superiores le son también interiores. El hombre crea, por tanto, una diferenciación que es válida para el Todo, y solo el traza una dirección abierta capaz de expresar un todo abierto. Mientras que las demás direcciones se cierran y giran en redondez y a cada una le corresponde un *ordenamiento* de la naturaleza distinta, el hombre por el contrario es capaz de entremezclar los planes y sobrepasar su propio plan como su propia condición, para expresar finalmente la Naturaleza naturante²⁷.

¿De donde proviene este privilegio del hombre? A primera vista su origen es humano. A ser toda contracción de la duración relativa a una distensión y toda vida relativa a una materia, el punto de partida está en un determinado estado de la materia cerebral. Recordemos que esta canalizaba la excitación recibida, selecciona la reacción y hace posible una *separación* entre la excitación y la reacción. Nada sobrepasa aquí las propiedades físicas químicas de una materia particularmente empírica. Pero es total a memoria, como ya hemos visto, y que desciende en esta separación y llega a ser actual. Es toda la libertad la que se actualiza. Sobre la línea de diferenciación de hombre ha sabido e impulsado vital crear un instrumento de libertad, fabricar una mecánica que triunfara sobre el mecanicismo, emplear el determinismo de la naturaleza para pasar a través de las mallas de la red que

donde) 1. Cuénor ha expuesto todo tipo de ejemplos en el sentido de la teoría bergsoniana. cfr. *Introducción al finalismo en biología*.

¹ Ibid.

²⁷ Cfr. BR, 649, 182, 425, 818 y 28, 5 y 28.

²⁸ MR, 154.

²⁷ Sobre el hombre que engaña a la Naturaleza, desborda su *aplan(o)* y alcanza la Naturaleza naturante, cfr. MR, 1822-1829, 55-64. Sobre el relieve macro por el hombre de su codación, MR, *passim*, y PSB, 1425, 218.

el mismo haber renacido". La libertad tiene precisamente este sentido físico: "hacer detonar un explosivo, utilizarlo para movimientos cada vez más potentes"²⁹.

Pero con que parece desmentir este punto de partida. En la percepción y también en una memoria artificial, pues las recordaciones se actualizan en la separación cerebral y en la inteligencia como órgano de comunicación y relación. Se comprende incluso que los nombres crean sociedades, que que la sociedad sea sólo o esencialmente inteligente. Sin duda las sociedades humanas implican desde su origen una cierta comprensión por parte de sus miembros, una cierta organización racional y artificial. Pero se forman también sin su asistencia, por actores irracionales e incluso absurdos, como la guerra por ejemplo, como la fabricación racional. La obligación particular es convencional y puede rozar el absurdo. Pero la obligación es la obligación de respetar pactos, el deber de la obligación no puede estar fundado en la razón sino en una experiencia de la irracionalidad, en la especie de instinto y ritual que existe en una contrariedad que en la naturaleza suscita en el ser racional para compensar la parcialidad de su inteligencia. Como la idea de diferenciación, aquí siendo exclusiva, puede avanzar por los medios que le son propios, las ventajas de la otra parte. De este modo el instinto de la inteligencia en su separación son cosas que aquel suscita en su inteligencia, pero es inteligente y está un equivalente de instinto. Esta especie de facultad tabuladora, instinto virtual, creador de cosas, inventor de religiones, exécuta, de representaciones ficticias que están frente a la representación de la realidad que, por mediación de la inteligencia misma, contrarrestarán con éxito el trabajo intelectual.

Y al igual que la obligación, todo esto es contingente o incluso absurdo, pero tener bases, el pan entre los dioses, es natural, necesario y fundado³⁰. En resumen se dirá que la sociedad humana en el sentido humano sólo puede existir en seres inteligentes, pero no se funda en su inteligencia. Nada se crea ni permanece en la inteligencia separada de ella, ni se actualiza en ella. Desde esta posición nuestra problemática parece que se resuelve en lugar de resolverse, pues si es la inteligencia y la sociedad y su contrariedad mutua y a la vez en su diferencia, no hay nada que justifique el primado del hombre y la sociedad que forma son tan erróneas como las especies animales y parte de la naturaleza de la naturaleza. La misma medida que las especies y las sociedades animales. Y el hombre y la sociedad como no se someten al igual que las especies sobre sí mismas, las humanas sobre sí mismas, tampoco. Parece que nada aquí puede convertirse al hecho de la libertad es esencialmente irracional, es decir, es querer de sobrepasar su plan(o) y su condición.

A menudo esta especie de juego de la inteligencia y de la sociedad está pequeña separación entre las cosas, un factor decisivo. Y la pequeña separación introduce una nueva problemática y actualiza una nueva memoria, más aún gracias a esta separación y cuerpo mutua. La vida y el espíritu en sí se actualiza y creamos instancias de un sitio en el pasado puro. Nos encontramos ahora ante una separación distinta, inter cerebral, entre la inteligencia y la sociedad. Como es este un hecho de la inteligencia que va a poder mirar e intervenir superior de las cosas en la duración y permitir al hombre romper de un salto el círculo de las sociedades cerradas. A pri-

²⁹ MIR, (145), 201. Sobre la función tabuladora y el instinto virtual, 106.
y ss., 113 y ss., y 1076, 124. Sobre la obligación y el instinto virtual, 998, 23.

³⁰ MIR, 1006, 34.

mera vista, no. Pues si la inteligencia titubea y a veces se rebela, lo hace en principio en nombre de un egoísmo que intenta preservar contra las exigencias sociales.¹⁷ La sociedad se hace obedecer gracias a la función tabuladora que persuade a la inteligencia de que ratificar la obligación social es de su interés. Parece que en todo momento se nos remite de un término a otro. Pero todo cambia en la medida en que algo viene a insertarse en la separación.

«¿Qué es lo que viene a insertarse en la separación inteligencia-sociedad a guisa de la imagen recalcada se inserta en la separación cerebral propia de la inteligencia?» No podemos responder: es la intuición. En efecto, se trata más bien de dejar a cada una la génesis de la intuición, es decir, se trata de determinar la forma en que la inteligencia misma se convierte o es convertida en intuición. Y si recordamos, de acuerdo con las leyes de la diferenciación, que la inteligencia, aunque se separa de los instintos, conserva sin embargo un equivalente de instinto que será como el núcleo de la intuición, no estamos diciendo lo nada serio, porque este equivalente de instinto se encuentra por completo movido en la sociedad creativa en cuanto tal por la función tabuladora.¹⁸ La verdadera respuesta de Bergson es muy distinta: lo que viene a insertarse en la separación es la emoción. En esta respuesta «no tenemos elección».¹⁹ Solo la emoción difiere en naturaleza al mismo tiempo de la inteligencia y del instinto, de egoísmo individual, inteligente y de la presión social

cuasi-instintiva. Nadie niega evidentemente que el egoísmo proporciona emociones, y más todavía la presión social, con todas las fantasías de la función tabuladora. Pero en ambos casos la emoción está siempre ligada a una representación de la que se considera que depende. Nos instalamos entonces en un mixto de emoción y representación sin ver que la emoción es la potencia, sin ver la naturaleza de la emoción como elemento puro. La emoción precede en verdad a toda representación: es la generadora de ideas nuevas. Propiamente hablando, no tiene objeto sino solo una *esencia* que se extiende sobre objetos diversos: animales, plantas, la naturaleza entera. «La música sublime expresa el amor. Sin embargo, no es el amor de nadie — el amor sería cosa fecho por su esencia, no por su objeto».²⁰ Siendo persona, no es individual, siendo transcendente, es común. Dios en nosotros: «Cuando la música llora, es la humanidad, la naturaleza entera la que llora con ella». A decir verdad, no introduce estos sentimientos en nosotros, nos introduce más lejos en ellos como a transcientes empapados a llorar.²¹ La emoción es creadora en primer lugar, porque expresa la creación entera, en segundo lugar, porque crea la obra en la que se expresa, y finalmente, porque comunica a los espectadores o oyentes un poco de esa creatividad.

La pequeña separación «presión de la sociedad» resaca la tendencia de la inteligencia del alma a una variabilidad propia de las sociedades humanas. Ahora bien, sucede que, en la ocasión de esta separación, algo de extraordinario se produce o se encarna: la emoción creadora. Esta no tiene nada que ver con las presiones de la sociedad ni con las protestas del individuo. No tiene nada que ver con un individuo que protesta, o incluso inventa, ni tampoco con

¹⁷ MR, 1053, 94; 1153, 222.

¹⁸ Sin embargo, Bergson sugiere esta explicación en determinados casos, por ejemplo MR, 1153, 224. Pero tiene solamente un valor provisional.

¹⁹ MR, 1008, 35 (La teoría de la emoción creadora es tanto más importante cuanto que le da a la afectividad un estatus del que carece en las obras precedentes. En *Les Deux sens immédiats* la afectividad tendida a confundirse con la intuición en general. En *Matém et Affaire*, por el contrario, tenía un papel mucho más preciso, pero era impura y más bien dolorosa). Sobre la emoción creadora y sus relaciones con la intuición hay que hacer referencia al estudio de M. Groubet en *Le Sursens et sa philosophie* (Vrin, págs. 76 y ss.).

²⁰ MR, 1191-1192, 270 (y 1007-1008, 35-36).

una sociedad que construye, que persuade o incluso tabula. Solamente se sirve de su auge circular para romper el círculo del igual mundo que la Memoria se servía del juego circular excavación-recuperación, encarnar recuerdos en imágenes. Y que es esta creación creadora sino precisamente una Memoria cósmica que actualiza a la vez todos los niveles que tiene el hombre en principio del nivel que le es propio, para hacer de él un creador adecuado a todo el movimiento de la creación.¹⁶ Sin duda esta memoria está en la creación de la memoria cósmica en emociones creadoras tiene lugar en unas privilegiadas. Se trata de un ritmo eterno que tarde o temprano, atravesando desiertos cerrados. Pero a cada miembro de una sociedad cerrada y se suma a ella la memoria cósmica le confiere una especie de remanescencia, una eternidad que le permite continuar. Y de esta el alma traza el sentido de una sociedad abierta, es una sociedad de creadores en la que se pasa de un género a otro por mediación de disculpas, espectadores u oyentes.

La emoción es la génesis de la intuición en la inteligencia. El hombre accede a la totalidad eterna abierta actualizando, creando más que contemplando. En la intuición misma, las palabras y lenguajes en contemplación se puestas como ocurre como si la inteligencia estuviese ya penetrada de emociones y por tanto de intuición pero no lo salvenga como para crear conforme a la emoción.¹⁷ Por eso las grandes almas, en mayor profundidad que los filósofos, son las almas de los artistas y los místi-

cos (a menos los pertenecientes a la mística cristiana, que Bergson describe como actividad sobrenaturalmente, acción y creación en su totalidad).¹⁸ En síntesis, es el mismo que goza de toda la creación, el que inventa una expresión de la misma tanto más adecuada cuanto más dinámica. El alma mística, servidora de un Dios abierto y finito, estos son los caracteres del misticismo tal, goza realmente de toda el universo y reponece a la eternidad un logos en el que no hay nada que ver y contemplar. A mayor por verificación de la eternidad ya líneas que se reparten los mixtos dados en la experiencia, y se prolonga su trazado hasta las alas del pensamiento y la intuición, a punto virtual donde todos se encuentran. Lo que sucede como si no que por intuición determinado en la intuición filosófica recibiera una determinación de un nuevo género en la intuición mística, como lo que habiéndose propiamente filosófica se prolonga se convierte a mística. Sin duda el filósofo solo puede contemplar la eternidad desde fuera y desde el mundo de sus líneas de probabilidad.¹⁹ Pero pocos puede la existencia misma de mística sin otorgar una posibilidad superior a esta transmutación, ya en certeza y también como una envoltura o ambiente a todos los aspectos de método.

A principio nos preguntamos cuál es la relación entre los tres conceptos fundamentales de Durand de Memoria y de El mundo y al que nos regresamos en la filosofía de Bergson. Nos parece que la Durand se refiere

¹⁶ Hay que señalar que el arte, según Bergson, tiene también dos fuentes. Hay un arte fabulador, ya colectivo, ya individual (MR, 1141-1142, 206-207). Y hay un arte narrativo o creador (1-90, 268). Quelsa todo arte presenta estos dos aspectos, aunque en proporción variable. Bergson no oculta que el aspecto fabulador le parece inferior en arte; la novela sería sobre todo fabulación, la música, por el contrario, emoción y creación.

¹⁷ Cfr. MR 1192, 770: «...crear creatores».

¹⁸ MR, 1029, 63.

¹⁹ Sobre los tres misticismos, griego, oriental y cristiano, cfr. MR, 1.58 y ss. 229 y ss.

²⁰ Cfr. MR, 1184, 260. Recordemos que la noción de probabilidad tiene una importancia fundamental en el método bergsoniano, y que la intuición es tanto un método de exterioridad como de interioridad.

RNA

SUSA

esencialmente una multiplicidad virtual (*lo que difiere en naturaleza*). La Memoria aparece entonces como la coexistencia de todos los *grados de diferencia* en esta multiplicidad, en esta virtualidad. Finalmente, el Impulso vital designa la actualización de este virtual siguiendo *líneas de diferenciación*, que se corresponden con los grados, hasta esa línea precisa del hombre en la que el Impulso vital toma conciencia de sí.

Colección Teorema

Serie menor

TÍTULOS PUBLICADOS

- AJDUKIEWICZ, Kazimierz, *Introducción a la filosofía*.
 ALLEN PAULOS, John, *Pienso, luego río*.
 BARNES, Jonathan, *Aristóteles*.
 BARTLEY III, William W., *Wittgenstein*.
 BEARDSLEY, Monroe C.; HOSPERS, John, *Estética. Historia y fundamentos* (7.ª ed.).
 BLACK, Max, *Inducción y probabilidad* (2.ª ed.).
 BODEN, Margaret, *Piaget*.
 BOOLE, George, *El análisis matemático de la lógica* (2.ª ed.).
 BUBNER, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*.
 CAMPBELL, Tom, *Siete teorías de la sociedad*.
 COLLETTI, Lucio, *La superación de la ideología*.
 DELEUZE, Gilles, *El bergsonismo*.
 DESCOMBES, Vincent, *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*.
 FINNIS, J.; JARVIS, J.; TODLEY, M., y WERTHEIMER, R., *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral*.
 FISHER, Jerry, *La explicación psicológica*.
 GADAMER, Hans Georg, *La dialéctica de Hegel*.
 GARDNER, Martin, *Comunicación extraterrestre*.
 GIMBURNAT, José Antonio, Ernst Bloch, *Utopía y esperanza. Claves para una interpretación filosófica*.
 HARTNACK, Justus, *La teoría del conocimiento de Kant* (5.ª ed.).
 HARTNACK, Justus, *Breve historia de la filosofía* (9.ª ed.).
 KOLAKOWSKI, Leszek, *La filosofía positiva* (2.ª ed.).
 LAKOFF, George, y JOHNSON, Marc, *Metáforas de la vida cotidiana*.
 MARTÍNEZ, Jerónimo, *Ciencia y dogmatismo. El problema de la objetividad en Karl R. Popper*.
 MAYNARD SMITH, John, *Los problemas de la biología*.
 MURK, G. R. G., *La filosofía de Hegel*.
 NIDDITCH, P. H., *El desarrollo de la lógica matemática* (3.ª ed.).
 RICŒUR, Paul, *El discurso de la acción*.
 ROSS, David, *La teoría de las ideas de Platón*.

ROSE, Michael, *Sociobiología*.
 RUSSELL, Bertrand, *Sociedad humana: ética y política*.
 SEARLE, John, *Mentes, cerebros y ciencia*.
 SMULLYAN, Raymond, *¿Cómo se llama este libro? El enigma de Drácula y otros pensamientos lógicos* (6.ª ed.).
 SMULLYAN, Raymond, *¿La dama o el tigre? y otros pasatiempos lógicos* (3.ª ed.).
 STEVENSON, Leslie, *Siete teorías de la naturaleza humana* (11.ª ed.).
 WEINBERG, Julius, *Breve historia de la filosofía medieval*.
 WILLIAMS, Bernard, *Introducción a la ética*.
 WOLF, Mauro, *Sociologías de la vida cotidiana*.
 WOODCOCK, Alexander, y DAVIS, Monte, *teoría de las catástrofes*.
 ZAMBRANO, María, *El pensamiento vivo de Séneca*.
 ZELENY, Jindrich, *Dialéctica y conocimiento*.

- SABER PLANTEAR UN PROBLEMA

- PROBLEMAS INEXISTENTES.

- DIFERENCIAS DE NATURALEZA Y DE GRADO

- LA INTUICIÓN COMO FORMA DE CON-
 MUNDARSE A LA INTELIGENCIA CON
 BASE EN LA CRÍTICA.

- LUCHA CONTRA LA ILUSIÓN.

- RESOLVER LOS PROBLEMAS EN FUNCIÓN
 DE TIEMPO MÁS BIEN QUE DE ESPACIO.

- DIVIDIR AL MUNDO SIGUIENDO SUS ARTICU-
 LACIONES NATURALES, SIGUIENDO SUS
 TENDENCIAS A PRESENTARSE PURAS

- SE TIENDE A DIVIDIR AL MUNDO SEGÚN
 SU CUALIDAD Y CALIFICACIÓN O SEA,
 SEGÚN SU FORMA DE COMBINAR
 LAS DIRECCIONES DE LAS MOVIMIENTOS
 DE DILATACIÓN Y DE CONTRACCIÓN

- LA INTUICIÓN SALTA MANTENIENDO
 UNA TENSION CON LA INTELIGENCIA
 MEDIANTE LA CRÍTICA

- SABER PLANTEAR PROBLEMAS (INVENTAR)

1 FALSOS PROBLEMAS

2 PROBLEMAS INVENTADOS



Diferencia de
grado
d. f. de resolución



Inteligencia
contrastada
por la intuición
mediante la crítica



Intuición sigue
a la crítica

Luchas contra la
ilusión

Dividir los números
según sus teorías
a. b. y propiedades
naturales
Según su condición
y su clasificación

Resolver los proble-
mas en la solución
más y en el espacio